

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos

Johann Gottlieb Fichte

Estudio preliminar y traducción de
Faustino Oncina Coves



Johann Gottlieb Fichte

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos

Estudio preliminar y traducción
FAUSTINO ONCINA COVES



TITULOS ORIGINALES
Zürückforderung der Denkfreiheit (1793)
Anhang zu den Reden an die deutsche Nation (1806)
Über Macchiavelli (1807)

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

O'Donnell, 27 - 28009 MADRID
ISBN: 84-309-1298-3
Depósito Legal: M-21.717-1986

Unigraf, S. A., Paredes, 20. Fuenlabrada (Madrid).

INDICE

TEXTOS POLITICOS

ESTUDIO PRELIMINAR

por Faustino Oncina Coves

No podemos decir que asistamos a un renacimiento de algunas figuras clave del Idealismo alemán, pues siempre mantuvieron una gran vitalidad, pero sí debemos constatar que el interés por esa pléyade de genios ha aumentado vertiginosamente, lo que no es genuino de nuestro país, sino que, así hay que confesarlo, va a remolque de la prolífica literatura extranjera sobre el tema, en primer lugar de la alemana (tanto oriental como occidental), seguida a muy poca distancia por la italiana y la francesa, y un tanto más rezagada por la anglosajona. Los seminarios, cursos, artículos, tesis doctorales, ... sobre este movimiento son tan numerosos que empiezan a formar una montaña difícil de escalar y de la que por lo mismo es muy fácil despeñarse. Además, con independencia de la indudable calidad de la obra de Kant, Fichte, Sche-

lling, Hegel, ..., asombra y asusta su extensión, que se incrementa permanentemente con la aparición de escritos póstumos, cartas (que en esa época son documentos filosóficos de crucial importancia), manuscritos de alumnos y oyentes de sus lecciones, etc. Tal vez una de las secuelas, en todo caso muy benigna, de ese alud es que ha permitido desacreditar definitiva y rotundamente la creencia de que Kant y Hegel eran alfa y omega del Idealismo alemán y que no había más letras en el abecedario. Fichte y Schelling han adquirido y seguro que seguirán adquiriendo un lugar mucho más justo en la historia de las ideas; de hecho, ya no se ven reducidos a ser meros eslabones, ya no se les juzga desde el principio o el final de la cadena (en eso ha consistido la mayor parte de la labor realizada), sino que ellos mismos pasan a ser objeto de estudios, e incluso pueden convertirse en un polo desde el que sean evaluados sus coetáneos. Asimismo, deberíamos empezar a reconocer, y muchos a conocer, a algunos autores de ese mismo período que hasta ahora parecen haber sido condenados a una presencia clandestina, subterránea, casi anónima (Reinhold, Maimon, Jacobi, ...). El resurgir de unos contribuirá sin duda a catapultar a estos otros.

Antes de referirnos a lo que hemos traducido, se nos permitirá hacer dos consideraciones. La primera concierne a la actualidad de Fichte, es decir, por qué hoy leemos y releemos a este clásico con el halo de abstracto e inextricable; qué contiene su obra que lo vincula a nuestra circunstancia pre-

sente. La *Doctrina de la Ciencia* o sistema de la libertad, pues así ha sido caracterizada la *Wissenschaftslehre,* nació y creció en un momento histórico en el que sucesivamente se reinvindicaban libertades y a renglón seguido surgían voces reclamando constreñirlas; en resumen, vio la luz acompañada de convulsiones sociales y políticas fundamentales para una época crítica, de la que casi nunca quiso ausentarse Fichte. También nuestro tiempo, *mutatis mutandis,* ha entrado en crisis, y no sólo se problematiza la cuestión de la libertad, sino que los conceptos de individuo-sociedad-Estado, democracia-autoritarismo, socialismo liberal-socialismo orgánico, nacionalismo-patriotismo-cosmopolitismo, revolución-reforma, ... están atenazados por una tensión permanente, y es esa misma situación la que es fácil de detectar en el legado del alemán. Creo que es este carácter esencialmente aporético de su pensamiento lo que lo actualiza y lo redime.

La segunda puntualización no se aleja demasiado de la anterior, y se refiere al método idealista en política. Los filósofos idealistas, así se ha dicho, han tratado de preservar su teoría política de toda influencia empírica, de toda tentación de oportunismo y de la insuficiencia del razonamiento inductivo, y lo han hecho derivándola de su metafísica siguiendo un plan de estricta deducción. En definitiva, han hecho de la política un saber puro *a priori.* Con su proceder pretenden edificar el modelo del Estado ideal y proponer la única constitución conforme con la razón, declarando su va-

lidez universal para toda posible comunidad. Pero ¿fueron coherentes con su propósito, o acaso estaban condenados al fracaso porque la propia índole de la teoría política exige infringir el método arriba expuesto? ¿No hicieron precisamente lo contrario, a saber, definir su doctrina del Estado para responder a las necesidades particulares e inmediatas de una situación política empíricamente determinada en una época dada de la historia? Si bien se ha estimado que era la metafísica la que ostentaba el primado en su relación con la política, ¿es descabellado cederle la batuta a la última y hablar así de una politización de la metafísica?[1] Tal vez Fichte sea un caso paradigmático en el que se encuentran estos polos de distinto signo y los textos que ofrecemos pueden dar la impresión de inclinar la balanza hacia el que hemos descrito en segundo lugar, pero hemos de dejar claro que la obra política fichteana es vasta y diversa, y no siempre es el mismo polo el que tiene la mayor fuerza de atracción.

Estas páginas no pretenden ser una introducción al pensamiento general de Fichte —para ello ofrecemos una amplia bibliografía—, sino tan sólo a las obras que traducimos, pues así nos lo exige la breve extensión que podemos dedicar a su comentario.

[1] Esta cuestión está excelentemente planteada en P. Ph. Druet, «La politisation de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte», *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, núm. 72, pp. 678-712.

LA REIVINDICACION DE LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO (1793)

En la trayectoria intelectual de la generación de los idealistas hubo tres acontecimientos que fueron decisivos. La Revolución Francesa (1789), la llamada disputa del ateísmo *(Atheismusstreit)* (1799) y la invasión napoleónica de Prusia (1806) elevaron los entusiasmos, las pasiones, los enfrentamientos, las desilusiones, ... hasta el máximo grado de ebullición, sembraron tal ardor en la intelectualidad alemana que la cosecha cultural se disparó. Lo que aquí presentamos está estrechamente imbricado con estos hitos.

Apenas se sabe algo de la producción fichteana antes de la publicación de la *Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)* en 1794. En lo que sigue trataremos de iluminar el itinerario que condujo a La *Reivindicación de la libertad de pensamiento (Zurückforderung der Denkfreiheit,* 1793), primer texto traducido.

Antes de 1790 la obra de Fichte es un mero reflejo de las inquietudes filosóficas de su tiempo, está mediatizada por el debate que fundamentalmente Jacobi y Lessing dirimieron sobre el espinosismo, que solía aliarse con el leibnizianismo (la influencia de la escuela leibniziana-wolffiana le llega a Fichte a través de dos profesores de Leipzig, Platner y Hommel). El objeto principal de discusión era la cuestión del determinismo y sus implicaciones religiosas. Si el Lessing espinosiano rechaza toda definición personal extramun-

dana de Dios y niega toda afirmación de lo sobrenatural que no pueda ser naturalmente fundada y explicada, Jacobi denuncia esa posición porque supone una aniquilación de la libertad que priva de todo sentido al obrar humano, reduciendo el pensamiento a la mera función de observador impotente de eventos conectados según un rígido mecanismo; de ahí que toda filosofía, que Jacobi identifica con el espinosismo, sea inadecuada para establecer las grandes verdades morales y religiosas, y ante la imposible reconciliación entre la razón y la libertad, haya que optar por recusar toda demostración, o al menos reconocer sus límites, y entregarse a la creencia. La disyuntiva de Jacobi alcanza de lleno a Fichte: no puede haber especulación impregnada de religión, ni puede haber religión compenetrada con elementos especulativos; entre determinismo y libertad no hay mediación posible. Nuestro autor se inclina por el determinismo, pero la razón no consigue acallar las aspiraciones de su corazón díscolo, poniéndose de manifiesto una escisión en dos mitades excluyentes, la del sistema y la de la vida, la del filósofo y la del hombre; entre ellas hay un abismo insuperable. Esta tensión genera una insatisfacción permanente, cuya mejor expresión son los *Aforismos sobre religión y deísmo* (*Aphorismen über Religion und Deismus,* 1790). Su descontento salpica, además de a sus convicciones interiores, a las condiciones sociales de su tiempo, como revelan los *Pensamientos surgidos al azar en una noche de insomnio* (*Zufällige Gedanken in einer*

schlaflasen Nacht, 1788), donde anatematiza la corrupción moral de la época.

En Fichte la imposibilidad de encontrar una alternativa teórica al determinismo filosófico, a la aceptación pasiva de una necesidad global, se contrapone y menoscaba su voluntad de acción, mas no elimina la exigencia de superar, aun desde un punto de vista subjetivo, cuanto está objetivamente preestablecido. Esa superación la vive, la padece perentoriamente en su existencia, pero es incapaz de establecerla en su doctrina. Sólo hallará una solución a su dilema si encuentra una filosofía que incluya en sí la libertad, que pueda ser una afirmación especulativa de la libertad, que se atreva a franquear el precipicio que separaba al hombre de sí mismo[2].

Si Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, éste disipó definitivamente la pesadilla determinista en la que estaba sumido Fichte. Ahora podemos comprender por qué el conocimiento de la *Crítica de la razón práctica* adoptó la forma de una conversión, de una iluminación: «Vivo en un mundo nuevo desde que leí la *Crítica de la razón práctica*. Principios que creía que serían irrefutables han sido refutados para mí. Cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas, por ejemplo el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas, y sólo por eso

[2] Carla de Pascale, «Filosofia e Rivoluzione nel primo Fichte», *Giornale critico della Filosofia italiana*, 54, 1975, p. 569; B. Willms, *J. G. Fichte. Schriften zur Revolution*, Frankfurt, 1973, p. 16; L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, 1976, p. 74.

me siento tan feliz. ¡Es increíble qué respeto hacia la humanidad y qué fuerza nos da este sistema! [...] ¡Qué bendición para una época en que la moral estaba destruida hasta en sus fundamentos, en que el concepto de *deber* estaba borrado de todos los diccionarios!» (Carta a F. A. Weisshuhn en la segunda mitad de agosto de 1790, *Gesamtausgabe* —desde ahora *GA*— III,1, p. 167).

Luego Kant es la panacea para una sociedad corrompida moralmente. Si él reformó la filosofía, Fichte quiso usar la filosofía kantiana para reformar su época. Es la hora de la cruzada por el kantismo, y el de Rammenau emprende su labor predicadora y casi apostólica: popularizar y divulgar las enseñanzas de su maestro.

Pero la misma sociedad que Fichte pretende salvar, quiere impedirle que lleve adelante su augusta tarea. Veamos cómo y por qué. En Prusia, tras la muerte de Federico el Grande, celebrado déspota ilustrado, arreciaron los vientos de la reacción. El nuevo rey Federico Guillermo II nombró ministro al conservador Wöllner, que influyó decisivamente en la promulgación del Edicto de la Religión el 9 de julio de 1788 y del Edicto de Censura el 19 de diciembre. El primero denunciaba las libertades tomadas por algunos pastores protestantes que negaban o desaprobaban ciertas verdades fundamentales de su Iglesia, prohibía toda interpretación racionalista de la religión, como la sostenida por la *Aufklärung* —que consideraba superfluos los misterios de la revelación—, y declaraba la potestad de un gobierno cristiano para

la salvaguardia de la pureza de las Sagradas Escrituras. El Edicto de Censura sometía todos los escritos teológicos y filosóficos a una severa vigilancia para así remediar la descomposición moral de la religión evangélica. En octubre de 1791 fue nombrado censor de todas las publicaciones Hillmer, hombre de confianza de Wöllner; a partir de entonces, todo indicio de liberalismo religioso o político (como lo relacionado con la Revolución Francesa) fue rigurosamente borrado.

Los edictos fueron objeto de una viva polémica, sobre todo tras el proceso contra el predicador y pastor Schulz en Gielsdorf. Aparecieron libelos, en su mayoría anónimos y clandestinos, que negaban al Estado el derecho a ingerirse en asuntos religiosos [fueron muy difundidos el de Villaume en 1788 y el de Trapp en 1791 titulados respectivamente *Consideraciones francas sobre el Edicto relativo a la situación religiosa en los Estados prusianos (Freimütige Betrachtungen über das Edikt die Religionsverfassung in den preussischen Staaten betreffend)* y *Consideraciones francas y observaciones respetuosas sobre las nuevas disposiciones prusianas en asuntos religiosos (Freimütige Betrachtungen und ehrerbietige Vorstellungen über die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen)*], pero también escritos de defensa [como el de A. F. Cranz en 1792: *Amonestación al autor de las inoportunas y ridículas amenazas expuestas en las «Consideraciones y observaciones francas contra las nuevas disposiciones prusianas en asuntos religiosos» para que rectifique (Zurechtweisung des zudringlichen und lächerlich drohenden Verfassers der Freimü-*

tigen Gedanken und Vorstellungen gegen die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen)]. Fichte pensó ponerse de parte de las medidas del gobierno, como consta en tres fragmentos inéditos de finales de 1791 titulados: *Apelación a los habitantes de los Estados prusianos con motivo de las «Consideraciones francas y las observaciones respetuosas sobre las nuevas disposiciones prusianas en asuntos religiosos» (Zuruf an die Bewohner der preussischen Staaten veranlasst durch die freimütigen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen), Ideas dedicadas a las personas maduras que viven en Prusia. A aquella parte del público que todavía es capaz de dar un juicio con imparcialidad (Ideen zur Dedikation an Preussens gereifte Bewohner. An denjenigen Teil des Publikums der noch unparteiisch urteilen kann)* y un *Preámbulo (Vorrede)*; en ellos se expresan las ideas de veneración al rey y su derecho a intervenir contra los abusos ilustrados y a defender el cristianismo.

De esta polémica resultó en 1792 el plan *Discursos sobre el amor a la verdad (Reden über Wahrheitsliebe)*, que desembocó a su vez en *Sobre el respeto del Estado por la verdad (Über die Achtung des Staates für die Wahrheit)*. Los argumentos de la segunda parte de este escrito coinciden con los de la *Reivindicación*, que apareció durante la feria de Pascua de 1793. El autor que antes proclamaba la legitimidad y sabiduría de los edictos, reclama ahora como un derecho inalienable la libertad ilimitada de pensar y escribir. En los fragmentos de apología de 1791, a causa de la aversión a los

excesos de la crítica racionalista de la religión, expresaba su confianza en un régimen paternalista; en la *Reivindicación (Zurückforderung)* arremete contra el concepto de censura en general y pasa a un segundo plano la diatriba contra los errores del racionalismo religioso, que, como todos los errores, son momentos de la búsqueda de la verdad; y el Estado, antes con amplios poderes para inmiscuirse en los asuntos ciudadanos, se limita ahora a tutelar los derechos de los individuos.

¿Qué puede explicar ese cambio? Su cariz radical queda bastante moderado si nos retrotraemos un poco en el tiempo y atendemos a una serie de hechos que fueron los responsables de ese giro aparentemente sin sentido. En la segunda mitad de 1790 Fichte se ha convertido en un apóstol de la Filosofía Crítica y en julio de 1791 inicia la peregrinación a Königsberg, al encuentro del inspirador de su nueva vocación. Para presentarse a Kant escribe la *Crítica de toda revelación (Kritik aller Offenbarung)*, que con su aprobación y ayuda se decide a publicar. Si bien en las tres *Críticas* se había abordado más o menos directamente el tema de la religión natural, todavía quedaba intacta la cuestión de la revelada, es decir, la posibilidad racional de una revelación, entendida como el concepto de una ocurrencia empírica efectuada en el mundo sensible por la causalidad de Dios, a través de la cual se proclama Él mismo como legislador moral. En definitiva, esta cuarta *Crítica* deducía de principios kantianos una doctrina de la religión dirigida a jus-

tificar la fe en la revelación basándose en la razón práctica, en el deber y en la libertad. Inesperadamente, el permiso para su publicación era denegado a comienzos de 1792. El decano de la Facultad de Teología de Halle, J. L. Schulze, le reprochaba, además de otras cuestiones espinosas, la pretensión de que fuese imposible racionalmente extraer de la creencia en los milagros la prueba de la divinidad de la revelación. Kant apoyó a Fichte en su actitud de dejar inalterable su obra, y gracias a la designación de un nuevo decano, G. C. Knapp, el escrito pasó la censura sin reformar ninguna de sus tesis, apareciendo en la feria de Pascua de 1792 sin el nombre del autor.

¿Cómo se atrevía esa Inquisición prusiana a impedir la regeneración moral de la época? ¿En nombre de quién se osaba silenciar la voz del más noble pensamiento de los últimos tiempos? Porque la censura no afectaba exclusivamente a una obra de Fichte, sino a una obra inspirada por el espíritu y la letra del kantismo. Porque incluso las circunstancias de su publicación parecían respaldar las intenciones de un ataque frontal a la Filosofía Crítica. El método, la terminología, el editor (el mismo que el de Kant), el hecho de que fuera un tratado religioso, anunciado por el de Königsberg y esperado ansiosamente por sus lectores, y el anonimato de la *Crítica de toda revelación (Kritik aller Offenbarung)*, apoyaban la hipótesis de que el propio Kant fuera el presunto autor, aunque él mismo se encargó enseguida de desmentirlo. Lo que ya le resultó a Fiche absolutamente escan-

daloso es que en junio de 1792, y en nombre de los edictos mencionados, fuese rechazada la segunda parte del libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*. Esto exasperó sus ánimos y se puso a escribir la *Reivindicación*. La sociedad y sus gobernantes se obstinaban en no aceptar el medio que les salvaría de su corrupción y eso exigía una respuesta. Los franceses ya habían dado la suya, y la sublevación parisina de agosto de 1792 dejaba claro que las monarquías no son perennes, ni siquiera un mal inevitable.

En resumen, la trayectoria fichteana ha sido la siguiente: en 1790 planteaba en términos de Jacobi la disyuntiva de o filosofía o religión (o razón determinista o fe en la libertad); la primera excluía la segunda y la desterraba al dominio de la creencia. El posterior descubrimiento de Kant supone la reconciliación de esos polos antitéticos y su superación en favor de la filosofía, pues la religión puede ser expuesta y discutida filosófico-racionalmente, y es sólo entonces cuando la libertad de pensamiento puede y debe convertirse en un derecho inalienable.

Para acabar con la *Reivindicación (Zurückforderung)*, creemos oportuno añadir algo sobre la índole de este breve texto. Suele tildarse de jacobino y se incluye, junto a las *Contribuciones sobre la Revolución Francesa (Beiträge über die Französische Revolution)*, en las antologías de escritos fichteanos sobre la revolución. Pero esos calificativos se le

atribuyen precisamente para descalificarlo, para restarle méritos, para convertirlo en un episodio biográfico irrelevante y, sobre todo, para reducirlo a un mero y burdo panfleto. Y no es así: rechazamos categóricamente esa interpretación, aun reconociendo un cierto tono panfletario que infunde a esas páginas ímpetu en su oratoria, entusiasmo y esperanza, pero también hay una intención sistemática y pedagógica. La publicación tiene una misión social: ilustrar y extender la ilustración al pueblo y a los gobernantes. No es difícil detectar en el más preciado de sus escritos hasta 1793 *(die liebste meiner Schriften;* carta de diciembre de 1793 a Stephani, *GA* III, 2, p. 28) indicios de un *sistema* incipiente y todavía incompleto, pues trata de argumentar desde principios filosóficos. Esa deducción del sistema de derechos a partir del concepto central *(Zentralbegriff)*, la libertad moral, está informada de un espíritu del que no es difícil reconstruir su génesis. Han contribuido a formarlo desde los antiguos clásicos (como Tácito), hasta los ilustrados franceses (Voltaire, Montesquieu) y alemanes (Lessing), pasando por el poeta Klopstock y los pedagogos Salzmann y Pestalozzi. Pero sin duda alguna las voces más reconocibles son las de Kant y Rousseau.

En 1788 Rousseau ya era uno de los autores predilectos *(Lieblingsautoren)* de Fichte y dos años más tarde Kant operaba una radical conversión en su existencia. El concepto clave será el de la libertad, planteado en términos más políticos por

el ginebrino y más filosóficos por el alemán, pero en ambos casos con un trascendental contenido moral. Combinando los principios democráticos del primero, con su énfasis en la concepción contractualista (el *Tratado teológico-político* de Espinosa fue también importante) de la soberanía popular y los principios morales del último sobre la autonomía de la razón, puede seguirse fácilmente la fundamentación de la teoría jurídica y del Estado que expone Fichte, en la que los límites entre derecho, moral y política han desaparecido. Es interesante constatar que su próxima obra sea una apología de la Revolución Francesa [cuya presecia también está en el trasfondo de la *Reivindicación (Zurückforderung)*], pues ésta fue juzgada ya como la traducción histórica de la teoría de Rousseau, ya como el triunfo práctico de la Filosofía Crítica.

El descubrimiento de Kant era el más reciente y decisivo, lo que explica que suyo sea el mayor peso en la influencia sobre el texto que comentamos. La *Crítica de toda revelación (Kritik aller Offenbarung)* parecía más kantiana que el mismo tratado religioso de Kant, pues, como dijimos, su estrategia de apostolado de la doctrina del maestro estaba en marcha. La *Reivindicación (Zurückforderung),* aunque sin tanto fervor, participa asimismo de esa misión. Los resultados de las tres *Críticas* pueden verse emerger no sólo en la tesis moral de la autonomía de la razón, sino también en sus alusiones a la teoría del conocimiento (la consideración de la sensibilidad y del entendimiento

como sus fuentes, la distinción fenómeno-cosa en el concepto de verdad, etc.), en la dualidad mundo de la naturaleza-mundo de la libertad, ser-deber ser, la subsiguiente consecuencia antropológica de la doble esencia humana, sensible e inteligible, el rechazo de la eudaimonía,...[3].

En conclusión, sería absurdo sostener que la *Reivindicación* contiene un *sistema* perfecto y concluso, y, desde luego, sería infundado decir que en este libro ya está el sistema de Fichte, el que expondrá con todo tipo de detalles en 1794. La terminología es en su mayor parte prestada [la obra *El Derecho Natural puro (Das reine Naturrecht)* del jurista kantiano T. Schmalz, aparecida en 1791, es una de sus principales fuentes], pero ya hay atisbos de un pensamiento renovador (como por ejemplo la decidida actitud de que la moralidad no sólo implica un dominio de las inclinaciones sensibles, de la naturaleza interna, sino también de la naturaleza externa y del terreno social; la caracterización del YO como espontaneidad y su desarraigo de lo empírico, de lo que *es,* para determinar éste desde el *deber ser*). Se cometería una gran injusticia si le condenásemos a ser un mero panfleto, la respuesta coyuntural al suceso que lo desencadenó. Esperamos que su lectura y nuestro breve comentario le otorguen a este opúsculo la categoría de ser un importante documento de la teoría política burguesa-revolucionaria de finales

---

[3] Los indicios sistemáticos de la *Reivindicación* y su genealogía kantiana han sido minuciosamente analizados por Peter Baumanns, *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs,* Bonn, 1974, pp. 56-65.

del XVIII y eslabón entre la Ilustración y el Romanticismo[4].

APENDICE A LOS DISCURSOS A LA NACION ALEMANA (1806) Y *SOBRE MAQUIAVELO* (1807)

Si bien la *Reivindicación* suele tildarse de revolucionaria, los tres artículos que componen el *Apéndice a los Discursos a la nación alemana (Anhang zu den Reden an die deutsche Nation)* y el escrito *Sobre Maquiavelo (Über Macchiavelli)* se agrupan bajo el calificativo de nacionalistas, lo que enseguida se asocia con reaccionarios. Parece como si hubiésemos caído por un precipicio y sólo tuviésemos como referencia dos puntos, situándose uno en los antípodas del otro; pero ese símil no es el adecuado para describir la evolución de nuestro filósofo durante esos trece años, pues entre ambos extremos hay, por una parte, una ingente y heteróclita producción literaria, y, por otra, una serie de circunstancias históricas (la acusación de ateísmo contra Fichte y las invasiones napoleónicas), que explican y desvelan el sentido de ese giro tan radical.

Desde los primeros tiempos de la República hasta el año de la batalla de Austerlitz, Francia había encontrado en el rey de Prusia un aliado.

[4] L. Pareyson, *G. A. Fichte. Rivendicazione della libertà di pensiero,* Torino, 1945. El estudio del italiano es realmente magistral.

El Tratado de Basilea en 1795 garantizaba su respeto mutuo y su neutralidad. Hasta 1805 Federico Guillermo III mantuvo una actitud titubeante en su política de alianzas. En ese mismo año Prusia negó a las tropas rusas el paso por su territorio, lo que era un servicio a Francia, pero rechazó el ofrecimiento de alianza hecho por Napoleón y prefirió ocupar Hannover, por entonces electorado vinculado con Inglaterra, lo que entraba dentro de la estrategia del Emperador. Las tropas galas invadieron Alemania y violaron el territorio prusiano. De inmediato Federico Guillermo dirigió su mirada hacia Rusia y firmó la convención de Postdam en noviembre de 1805, pero Prusia tuvo miedo de Austerlitz (2 de diciembre) y se desmarcó de la coalición ruso-austríaca contra los franceses. Tras la victoria de Napoleón se firmó el Tratado de Presburgo (1 de enero de 1806), que consumaba la ruina de Austria. Prusia, cuya inoportuna tentativa de intervención en Austerlitz sirvió para descubrir su secreta hostilidad hacia Napoleón, hubo de pasar por la humillación de firmar en París un tratado (15 de febrero) por el cual contraía con Francia una alianza ofensiva y defensiva. Este tratado la convertía en un Estado vasallo. Obligado a aceptarlo, el rey no pudo tolerar tal afrenta y en junio se alió con Rusia, decretando la movilización. Napoleón se puso en marcha para aplastar al ejército prusiano, lo que hizo en octubre en Jena y Auerstedt.

Estos acontecimientos no podían dejar impasible a Fichte, y al estallar la guerra en 1806 se puso

a disposición del gobierno, dirigiéndole una nota sobre la *Aplicación de la elocuencia en la guerra actual (Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg)*, que aquí traducimos como el primer artículo del *Apéndice*. Al mismo tiempo, escribía el fragmento introductorio a los *Discursos a los soldados alemanes al comienzo de la campaña de 1806 (Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806)*, que incluimos como el segundo artículo. Contribuiría a la lucha con la palabra; la arenga sería el arma capaz de despertar el entusiasmo por la acción liberadora de su pueblo. Se le presentaba la ocasión para convertir el campo de batalla en la escuela de elocuencia que ya quiso fundar en 1787 en Zürich; ahora podría aplicar la instrucción que recibió como predicador y cumplir con su meta de siempre: influir en los demás, impulsar la misión pedagógica de su discurso. Pero el 20 de septiembre de 1806 el canciller Beyme le comunicaba que el gobierno desestimaba su ofrecimiento: «Por el momento, es menester que el rey, con el concurso de su ejército, haga hablar a sus actos. Los discursos podrán entonces engrandecer los frutos de la victoria» (*GA* III, 5, p. 367).

En relación al hombre sin nombre (In Beziehung auf den Namenlosen), último texto del *Apéndice*, contiene una diatriba contra Napoleón, al que concede el título de usurpador. La actitud de Fichte ante el francés adoptó tres formas distintas: indiferencia, o quizás admiración, por el general victorioso; desconfianza hacia el Primer Cónsul; odio feroz por el Emperador. Antes de 1800 no hace

ninguna alusión directa a Bonaparte, pero puede suponerse que no sentía animosidad alguna por el general.

La situación parece diferente en 1803. Cansado de las dificultades que encuentra en Berlín, Fichte trata de conseguir un puesto de profesor en el nuevo seminario protestante de Estrasburgo, pero más tarde renuncia a su proyecto: «Abandonó el proyecto de Estrasburgo tras haber leído que el Primer Cónsul debe nombrar a los profesores» (Carta a J. F. Cotta del 18 de agosto de 1803, *GA* III, 5, p. 201). Los motivos de la renuncia no están claros: hostilidad hacia la persona del Primer Cónsul, desacuerdo con el mecanismo de nombramientos, resignación por no disponer protecciones suficientes para obtener el puesto, las críticas que Perret, antiguo alumno suyo y ex secretario diplomático de Bonaparte, lanza contra éste en un encuentro con Fichte en 1802; todas son razones plausibles.

Habrá que esperar hasta 1806 para que Fichte adopte una postura explícita frente a Napoleón. Esa reacción tardía no se puede deber a que ignorase el problema, pues Prusia estaba desgarrada por las polémicas antinapoleónicas; es más probable que nuestro filósofo, escarmentado por la acusación de ateísmo en Jena, temiese comprometerse en uno u otro bando, tanto más en cuanto el mismo rey no se había definido claramente. Desde el instante en que Prusia se embarca en la guerra, Fichte se convierte en el enemigo jurado del «hombre sin nombre». Las motivaciones de esa oposición a

muerte pudieron ser diversas, tal vez fue suscitada por la política exterior imperialista y artera que impulsó el usurpador o tal vez fue porque éste hizo fracasar los ideales revolucionarios y reinstauró el absolutismo; una tercera hipótesis sugiere que la causa principal radica en la frustración de las expectativas de una Alemania unida, que hubiese sido posible si Napoleón hubiese exportado e implantado en ese país el modelo de Estado moderno francés, en lugar de querer hacer de los países europeos meros Estados vasallos[5].

Lo anterior es imprescindible para entender *Sobre Maquiavelo (Über Macchiavelli)*, porque entra dentro de la estrategia, convertida en imperativo moral, de resistencia al traidor. Fichte, después de la desgraciada batalla de octubre, ya no quiso permanecer en el Berlín ocupado y huyó a Königsberg. Allí fue designado profesor de su universdad y se le encargó de la censura de los periódicos locales para que no se publicara nada que atentara contra el patriotismo alemán. Posiblemente en esta ciudad empezó a ocuparse de Maquiavelo, que en el siglo XVIII fue muy execrado, asociándolo con cualquier conducta turbulenta y tortuosa en política. El mismo Federico el Grande había dicho en su *Antimaquiavelo* que la monarquía ilustrada detestaba las ideas del florentino. La excepción a esta actitud general fue el grupo de los enciclopedistas fran-

[5] P. Ph. Druet, *Fichte*, Paris, 1977; sobre todo el capítulo *Excursus: Fichte et Napoléon*, pp. 107-120.

ceses. En Alemania fue creciendo el interés por este autor, y a finales del XVIII y principios del XIX aparecieron algunos artículos y libros sobre su obra de Schlözer, Buhle, Buchholz, ... Pero fue Herder quien introdujo una nueva dirección en los estudios sobre Maquiavelo, aunque su exégesis resultase más histórica que política. En un fragmento de 1802, *La constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)*, publicado más tarde, Hegel también defendió a Maquiavelo[6]. Apela a la situación política de la Italia del florentino, estableciendo un paralelismo con la Alemania de su tiempo, y, según eso, *El Príncipe* le aparece una concepción grandiosa y muy verdadera. El de Rammenau lo considerará, como Hegel, un intérprete del presente, y en lo esencial ambos juzgan de modo similar al escritor, sus obras, su significado, y también recurren a él para el mismo fin y de parecida forma[7].

Sigamos examinando el proceso de elaboración del libro. Fichte acumuló un gran número de notas para el tratamiento minucioso del contenido de las *Historias florentinas* y *El Príncipe*. Seguramente había llegado hasta el capítulo XX de esta última obra cuando recibió la propuesta o se le ocurrió publicar algo sobre Maquiavelo en la *Vesta*,

---

[6] Hegel, *Werke in zwanzig Bänden: Theorie Werkausgabe, Bd. I Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971. Citado además en las obras que mencionaremos en la siguiente nota.

[7] A. Elkan, «Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts», *Historische Zeitschrift*, 1919, Bd. 119 (23), pp. 427-458; L. Ferry y A. Renaut, *J. G. Fichte. Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, París, 1981, pp. 9-35.

pues a partir del capítulo XXI faltan las observaciones manuscritas y, desde entonces, parece haber empezado a escribir el tratado. La *Vesta* era una revista local, editada por el hijo del ministro Schrötter y por Max de Schenkendorf, con el fin de «desviar la atención general de la invariable miseria que acompaña a la guerra y conservar en la patria la elevación y la serenidad que convienen a un gran pueblo», como debían hacerlo los que no eran para el Estado combatientes del frente[8]. Esta revista, baluarte de la resistencia, fue pronto prohibida por Napoleón desde Milán.

Años después, se recurrió de nuevo al *Ensayo sobre Maquiavelo (Macchiavelli-Aufsatz)*. Friedrich Baron de la Motte Fouqué y Wilhelm Neumann lo imprimieron en 1813 en el primer volumen de *Musas (Musen)*. No está claro hasta qué punto tuvo parte Fichte en esa impresión. La dominación francesa obligaba a hacer cambios y omisiones —las más importantes las indicaremos en las notas—, sin que podamos decir si ellas fueron propuestas por el mismo autor. Fue esta nueva versión la que se incluyó en 1835 en las *Obras póstumas (Nachgelassene Werke)*, editadas por el hijo del filósofo, y es la que nosotros hemos traducido.

Por consiguiente, este ensayo forma parte de la ofensiva contra el Emperador y por la unificación alemana (el antinapoleonismo suele incluirse en la

---

[8] Hans Prutz, *Die Königliche Albertus-Universität zu Königsberg*, II, p. 28, citado por Léon, *Fichte et son temps*, vol. III, p. 21.

lista de las fuentes del nacionalismo), y parece que va dirigido a los príncipes alemanes. El príncipe perfilado en *Sobre Maquiavelo (Über Macchiavelli)* es el soberano capaz de derrotar al usurpador francés, pero ¿cuánto de napoleónico tiene ese príncipe y cuánto de maquiavélico el Emperador?

El empeño y la insistencia de Fichte por reconocer los méritos de este escritor tan execrado revela la intención oculta de reclamar también para sí un acto de justicia. La polémica del ateísmo de 1799 le había convertido en blanco de calumnias e incomprensión, se le acusaba entre otras cosas de inmoral y pagano, y la defensa que él ahora hacía de Maquiavelo era también una autodefensa.

Este tratado presenta a los comentaristas grandes problemas para encajarlo entre la restante obra fichteana, pues, según la mayoría, se producen bastantes estridencias con las posiciones hasta entonces mantenidas por el filósofo. Sin espacio para valorarlas, sí creemos interesante exponer algunas de estas presuntas fricciones. Entre ellas tienden a ser destacadas la separación del derecho racional del cosmopolitismo en favor del derecho del más fuerte, de la *Machtstaatspolitik;* el alejamiento del racionalismo democrático y de la tradición humanitaria y liberal de las doctrinas morales y jurídicas del XVIII, deslizándose hacia el estatismo, el absolutismo y la *Realpolitik;* y el choque entre el empirismo antiteleológico de Maquiavelo y las pretensiones científico-sistemáticas de sus *Doctrinas de la ciencia (Wissenschaftslehren)* y la explicación fina-

lista de la historia[9]. Sólo añadir que esas fisuras dejan en su mayor parte de ser tales si las ubicamos en la situación histórica en la que fue escrita su vasta producción y si nos percatamos de la continua revisión a que él mismo sometió su pensamiento[10].

Dejemos que el lector juzgue estos discursos dirigidos a los príncipes y al pueblo, y ojalá sirvan para conducirlo ante la presencia de ese hombre tan injuriado y malinterpretado, y se le haga justicia. Con la traducción de estos textos, apenas conocidos e inéditos total o parcialmente en castellano, hemos querido contribuir a la tarea de hacer emerger en nuestro país algunos fragmentos de uno de los sistemas filosóficos más ambiciosos del Idealismo alemán. Es una tarea que todavía está por realizar.

---

[9] Como muestra citamos algunas obras que recogen este problema: X. Léon, *Fichte et son temps,* Paris, 1927, vol. III, pp. 29-30; H. C. Engelbrecht, *J. G. Fichte. A Study of his political writtings with special reference to his nationalism,* New York, 1933, p. 111; G. Vlachos, *Fédéralisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte,* Paris, 1948, pp. 120-123; A. Philonenko, «Le problème de la guerre et le machiavélisme chez Fichte», en *Essais sur la philosophie de la guerre,* Paris, 1976, pp. 43-53, es especialmente interesante la refutación que hace de la estrategia de disuasión que presenta Fichte como medio de garantizar la paz, pp. 47-49; H. Freyer, *Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz,* Leipzig, 1936; H. Schulz, *J. G. Fichte. Machiavell,* Leipzig, 1918, p. XIII; A. Messer, «Fichte und Machiavelli», en *Kant-Studien,* 24, 1920, pp. 116-122; además de las mencionadas de L. Ferry y A. Renaut; y de Druet en la nota 5, pp. 84-96.

[10] Druet ofrece una explicación externalista de la evolución del pensamiento de Fichte; Ferry y Renaut una internalista. Un estudio completo del contenido del *Apéndice* y *Sobre Maquiavelo* no podría dejar de tratar sus vínculos con otras obras de ese mismo período, tales como *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (1804-05), *Sobre la esencia del sabio* (1805), *Fragmentos políticos* (1806-07) y los *Discursos a la nación alemana* (1808).

NOTA SOBRE LA TRADUCCION

Las traducciones las hemos hecho a partir de la edición del hijo de Fichte, *Fichtes Werke,* Berlín, 1971, que consta de once volúmenes; los ocho primeros corresponden a las denominadas *sämmtliche Werke* y los tres últimos a las *nachgelassene Werke.* El volumen VI contiene la *Reivindicación,* el VII el *Apéndice* y el XI *Sobre Maquiavelo.* La *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* de Lauth se considera la edición definitiva y más completa, pero, como en ella todavía no han aparecido los dos últimos textos traducidos, hemos preferido basarnos en la edición del hijo del filósofo. Las notas del propio autor están señaladas por un asterisco, las del traductor por números arábigos.

BIBLIOGRAFIA

I. EDICIONES COMPLETAS IMPORTANTES DE SUS OBRAS Y CARTAS

— *J. G. Fichte's sämmtliche Werke. Herausgegeben von I. Fichte,* Berlin, 1845, 8 volúmenes.

— *Nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. Fichte,* Bonn, 1834-35, 3 volúmenes.
Ambas ediciones del hijo de Fichte han sido reeditadas en Berlín, 1971, con el nombre de *Fichtes Werke,* agrupando las anteriores en 11 volúmenes.

— *J. G. Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), editada por R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 (todavía quedan volúmenes por aparecer).

— *J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne,* Sulzbach, 1830, 2 volúmenes (reeditado en Leipzig, 1862).

— *Fichtes Briefwechsel, kritische Gesamtausgabe,* reunidas y editadas por Hans Schulz, Leipzig, 1925, 2 volúmenes (reeditada y ampliada en Leipzig, 1930; G. Olms, Hildesheim, 1967).

— *Fichte im Gespräch,* editado por E. Fuchs, 3 volúmenes, Sttuttgart-Bad Cannstatt, 1978-1981.

II. TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE ALGUNAS OBRAS

— *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia,* Aguilar, Buenos Aires, 1975.

— *Reseña de «Enesidemo»,* Hiperión, Madrid, 1982.
— *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia,* UNAM, México, 1963.
— *Introducción a la teoría de la Ciencia,* Revista de Occidente, Madrid, 1934.
— *El destino del hombre,* Austral, Madrid, 1976.
— *Los caracteres de la Edad Contemporánea,* Revista de Occidente, Madrid, 1976.
— *Discursos a la nación alemana,* Editora Nacional, Madrid, 1977.

III. ESTUDIOS GENERALES SOBRE FICHTE

— Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* Bd. III: *Die nachkantischen Systeme,* Berlin, 1920 (trad. cast. FCE, México, 1974).
— Guéroult, M., *Etudes sur Fichte,* Paris, 1974.
— Hammacker, K., y Mues, A. (Hg.), *Ernenerung der Transzentalphilosophie,* Sttutgart-Bad Cannstatt, 1979.
— Hammacker, K., y otros, *Der transzendentale Gedanke,* Hamburg, 1981.
— Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* Teil I: *Fichte, Schelling und die Romantik,* Berlin, 1923 (trad. cast. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960).
— Heimsoeth, H., *Fichte,* München, 1923 (trad. cast. Rev. de Occidente, Madrid, 1931).
— Julia, D., *Fichte, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie,* Paris, 1964.
— Kroner, R., *Von Kant bis Hegel,* Tübingen, 1924.
— Lauth, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre,* München, 1975.
— Léon, X., *Fichte et son temps,* 3 volúmenes, Paris, 1922-27.
— Medicus, F., *Fichtes's Leben,* Leipzig, 1922.
— Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà,* Milano, 1976.
— Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte,* París, 1976.
— Philonenko, A., *L'oeuvre de Fichte,* Paris, 1984.
— Schuffenhauer, H., *J. G. Fichte,* Leipzig, 1985.

— Tilliette, X., *Etudes Fichtéennes* I (pp.. 114-113), II (pp. 578-672), en: *Archives de Philosophie,* XXX, 1967.
— Wundt, M., *Fichte,* Stuttgart, 1927.

IV. ESTUDIOS SOBRE LA TEORIA MORAL Y POLITICA DE FICHTE

— Batscha, Z., *Gesellschaft und State in der politischen Philosophie Fichtes,* Frankfurt a. M., 1970.
— Buhr, M., *Revolution und Philosophie,* Berlin, 1965.
— Buhr, M., y otros, *Wissen und Gewissen,* Berlin, 1962.
— Corsano, A., «Fichte e la Rivoluzione Francesa», en *Bolletino di Storia della filosofia,* vol. III, 1975, pp. 48-68.
— Engelbrecht, H. C., *J. G. Fichte. A Study of his political writtings with special reference to his nationalism,* New York, 1933.
— Gurvitsch, G., *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tübingen, 1924.
— Hinz, M., *Fichtes System der Freiheit,* Stuttgart, 1981.
— Kohn, H., «The paradox of Fichte's Nationalism», en *Journal of the History of Ideas,* vol. X, June 1949, n.º 3, pp. 319-334.
— Leibholz, G., *Fichte und der demokratische Gedanke,* Freiburg, 1921.
— Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793,* Paris, 1968.
— Rickert, H., «Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus», en *Logos,* XI (1922-23), Heft 2, pp. 149-180.
— Salvucci, P., «Filosofia e politica in Kant e Fichte», en *Bolletino di Storia della Filosofia,* vol. II, 1974, pp. 81-101.
— Schottky, R., *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke-Rousseau-Fichte),* München, 1962.
— Schottky, R., «La "Grundlage des Naturrechts" de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung», en *Archives de philosophie,* Juillet-Décembre 1962, pp. 441-483.
— Strecker, R., *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie,* Leipzig, 1916.
— Verweyer, H., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre,* München, 1975.

— Vlachos, G., *Fédéralisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte,* Paris, 1948.
— Vlachos, G., «Le droit, la morale et l'expérience dans les écrits révolutionnaires de Fichte», en *Archives de Philosophie du droit,* nouv. serie 8, 1963, pp. 75-114.
— Vorländer, K., *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus,* Berlin, 1920.
— Wallner, N., *Fichte als politischer Denker,* Halle, 1926.
— Walz, G. A., *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes,* Basel, 1928.
— Weber, Marianne, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxistischen Doktrin,* Tübingen, 1900.
— Willms, B., *Die totale Freiheit,* Köln und Opladen, 1967.
— Windelband, W., *Fichtes Idee des deutschen Staates,* Tübingen, 1921.

No hemos incluido algunos de los títulos mencionados ya en las notas de la Introducción, por lo que remitimos a ella para completar la presente bibliografía. Asimismo hemos de dejar constancia de la existencia de una Bibliografía fichteana que recoge todo lo publicado por y sobre este filósofo hasta 1967:

— Baumgartner, H. M.; Jacobs, W. C., *J. G. Fichte-Bibliographie,* Stuttgart-Bad Cannstadt, 1968.

REIVINDICACION DE LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO A LOS PRINCIPES DE EUROPA QUE HASTA AHORA LA OPRIMIERON

DISCURSO

Noctem peccatis, et fraudibus obice nubem

Heliópolis, en el último año de las antiguas tinieblas (1793)

PROLOGO

Hay ciertos hombres sabios que eliminan bruscamente con el título de retórico todo lo que está escrito con alguna vivacidad, creyendo que nos dan así un alto concepto de su propia profundidad. Si las presentes páginas llegasen por casualidad hasta las manos de uno de estos hombres tan profundos, les confieso de antemano que las mismas no estaban destinadas a cumplir un objetivo tan ambicioso, sino sólo a recomendar calurosamente algunas ideas que impacten al público menos instruido, que, sin embargo, tiene una notable influencia sobre la opinión pública por la elevada posición que ocupa y su potente voz. No se suele llegar sólo con profundidad a este tipo de público; pero si aquella gente más penetrante tampoco encontrase en estas páginas ningún rastro de un sistema más firme y profundo, ni señal alguna que no sea indigna de una reflexión ulterior, entonces, al menos en parte, la culpa sería suya.

Es una de las características de nuestra época el atreverse a criticar a los príncipes y a los grandes. ¿Acaso estimula a ello la facilidad para

hacer sátiras sobre los príncipes o el creerse enaltecidos por la aparente grandeza de su objeto? En una época como ésta, en que la mayoría de los príncipes alemanes buscan distinguirse por su buena voluntad y su popularidad; en que tanto hacen por abolir la etiqueta, que en otro tiempo abría un abismo enorme entre ellos y sus conciudadanos, y que era tan molesto para ellos como perjudicial para éstos; en que muchos dan la apariencia de estimar a los sabios y a su sabiduría, la cosa es doblemente llamativa. A quien no pueda afirmar ante la propia conciencia que está seguro de sí mismo y que se siente suficientemente decidido a afrontar con igual dignidad con la que ha enunciado la verdad reconocida como útil, todas las consecuencias que para él pueden derivarse de su difusión, no le queda más remedio que confiar en la bondad de estos príncipes sobre los que pesan tan graves acusaciones o en su propia oscuridad insignificante y sin relevancia. El autor de estas páginas no cree ofender, ni por sus afirmaciones ni por su tono, a príncipe alguno sobre la tierra, sino más bien prestarles un notable servicio. No se podía seguir ocultando, así se cree, que en cierto gran Estado se están infringiendo los principios que el autor trata de fundamentar aquí; este mismo sabía igualmente que en los Estados vecinos protestantes[1] está ocurriendo algo todavía más grave, sin que nadie se indigne es-

[1] En *Sobre Maquiavelo* Fichte dedica algunas páginas a la cuestión de las relaciones entre la libertad de pensamiento y el protestantismo (*Fichtes Werke* XI, pp. 413-15; nuestra edición, pp. 85-88.

pecialmente, ya que habiendo sido así desde siempre, están habituados a ello; sabía que es más fácil investigar lo que *debe* o *no debe* suceder que juzgar con imparcialidad lo que realmente *sucede,* pues su situación le negaba los *datos* para formular un juicio exacto del último tipo; sabía que, si bien todos los hechos como tales tampoco debían justificarse, sin embargo, sus móviles podían ser muy nobles, y, en nuestro caso, admiraría la ingeniosa bondad de aquel príncipe que quería despertar intensamente en nosotros la estimación más sincera y el uso más celoso de un bien mediante el falso ardid de arrebatárnoslo e inducirnos así fríamente a un disfrute más duradero; consideraría admirable la rara magnanimidad de los que se exponen a sí mismos y a sus amigos más preciados al peligro de ser incomprendidos, calumniados y odiados, únicamente para promover e incrementar la ilustración; finalmente, sabía que con estas páginas daba a todo Estado la ocasión propicia para demostrar la pureza de sus intenciones, *autorizando su impresión y su venta pública, distribuyéndola a sus pastores,* etc. Ningún Estado en el que estas páginas sean impresas y vendidas públicamente, busca reprimir la ilustración. Si el autor ha errado, el señor Cranz[2], amante de la verdad, no se demorará

[2] Casi con seguridad se trata de August Friedrich Cranz (1737-1801), escritor satírico, muy leído en su tiempo por el tono polémico y provocador de sus obras. Intervino en la controversia que siguió a la promulgación de los edictos de religión y censura con un escrito de defensa de los mismos: *Amonestación al autor de las inoportunas y ridículas amenazas expuestas en las «Consideraciones y observaciones francas contra las nuevas disposiciones prusianas en asuntos religiosos» para que rectifique (Zurechtweisung des zudringlichen und lächerlich drohenden Verfassers der Freimutigen Gedanken und Vorstellungen*

en refutarlo. No es por razones políticas, sino literarias, por las que el autor no revela su nombre. A quien tenga derecho a preguntarlo y lo haga por vía legal, se lo revelará sin temor, pues piensa, con Rousseau, que *todo hombre honesto debe confesar lo que ha escrito.*

No queremos investigar aquí cuánta menos miseria sufre la humanidad bajo la mayoría de sus actuales constituciones de la que sufriría en la condición de completa anarquía; basta con decir que sufre y debe sufrir; el reino de nuestras constituciones es el reino de la fatiga y del trabajo. El reino del gozo no es de este mundo. Pero esta miseria debe ser un estímulo que lleve a la humanidad a ejercitar sus propias fuerzas en la lucha que sostiene contra ella y a robustecerse en la difícil victoria en pos de un gozo futuro. El destino de la humanidad es estar en la miseria, pero no estancarse en ella. Las constituciones, fuentes de su miseria común, no podían ser mejores, de lo contrario lo habrían sido, pero deben mejorar cada vez más. Lo que ha acontecido, en tanto consideramos la historia pasada de la humanidad, y acontecerá, mientras la humanidad tenga historia, se reduce a seguir uno de estos dos caminos: o el de los saltos violentos o el del progreso gradual, lento pero seguro.

Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo puede progresar en me-

---

gegen die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen), Berlín, 1792 (nuestro «Estudio preliminar», pp. XVI-XVIII). Evidentemente, la alusión de Fichte es irónica.

dio siglo más de lo que lo habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miseria y de fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son siempre un terreno audaz y arriesgado para la humanidad; si tienen éxito, la victoria conseguida compensa los males sufridos; si fracasan, se pasa de una miseria a otra mayor. Es más seguro el progreso gradual hacia una ilustración más amplia y con ella al perfeccionamiento de la constitución. Los progresos hechos, mientras tienen lugar, apenas son perceptibles; mas los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho recorrido. Así, en nuestro siglo, la humanidad, especialmente en Alemania, ha andado discretamente un largo camino[3]. Es verdad que el perfil gótico del edificio es todavía visible por todas partes y que los nuevos edificios anexos aún están lejos de formar un todo orgánico, pero en tanto están ahí, empiezan a ser habitados, mientras que los antiguos castillos, centros de rapiña, se desmoronan. Si no se les importuna, los hombres los desalojarán progresivamente y los cederán como morada a las lechuzas y murciélagos temerosos de la luz, mien-

[3] Se refiere a los efectos beneficiosos de la cultura ilustrada en Alemania, donde tras la ruinosa decadencia del siglo XVII, los primeros síntomas de recuperación llegan con la *Aufklärung*. Así, Federico II el Grande, déspota ilustrado, estuvo muy influido por los círculos intelectuales franceses y alemanes; sin embargo, después de su muerte, con Federico Guillermo II, se impondrá el conservadurismo reaccionario (nuestro «Estudio preliminar», pp. XVI-XVII.

tras que los nuevos edificios serán ampliados y poco a poco compondrán un todo cada vez más armónico.

Estas eran nuestras perspectivas, ¿acaso querían usurpárnoslas, oprimiendo nuestra libertad de pensamiento?, ¿seríamos capaces de dejárnoslas arrebatar? Si se impide el progreso del espíritu humano, dos casos son posibles: o el primero, más improbable, en que permanecemos donde estábamos, abandonamos toda pretensión de ver disminuir nuestra miseria y aumentar nuestra felicidad, nos dejamos imponer los límites que no sobrepasaremos; o el segundo, mucho más probable, en que el curso contenido de la naturaleza se rompe violentamente y destruye todo lo que encuentra a su paso, la humanidad se venga del modo más cruel de sus opresores y las revoluciones se hacen necesarias. Todavía no se ha sacado la debida lección del espectáculo ofrecido por nuestros días. Me temo que ya no es el tiempo ni la hora para, a pesar del espectáculo que tenemos ante nuestros ojos, levantar los diques que todavía se oponen al curso del espíritu humano, a no ser que queramos que los rompa violentamente y devaste espantosamente todos los campos.

¡Sí, pueblo, sacrificadlo todo, pero no la libertad de pensamiento! Seguid enviando a vuestros hijos para que sean degollados en salvajes combates contra hombres que nunca los ofendieron, para que sean devorados por epidemias o las traigan consigo, como botín de guerra, al retornar a vuestras pacíficas moradas; continuad arrancando de la boca

de vuestro hijo hambriento vuestro último pedazo de pan para dárselo al perro del favorito; dad, dadlo todo, conservad tan sólo ese celeste santuario de la humanidad, esa prenda que os promete una suerte distinta que la de sufrir, soportar y ser aplastados. Las generaciones futuras podrían reclamaros angustiosamente lo que vuestros padres os entregaron para transmitirlo a su vez. Si ellos hubiesen sido tan cobardes como vosotros, ¿acaso no estaríais todavía bajo la deshonrosa esclavitud espiritual y corporal de una iglesia despótica? Vuestros hijos conseguirán con luchas sangrientas lo que vosotros podéis conservar con tan sólo un poco de firmeza.

Mas no odiéis a vuestros príncipes únicamente por eso, pues deberíais odiaros a vosotros mismos. Una de las principales fuentes de vuestra miseria es que tenéis un concepto demasiado elevado de ellos y de sus colaboradores. Es verdad que ellos hurgan con manos aplicadas entre las tinieblas de los siglos semibárbaros y creen haber encontrado una perla magnífica cuando descubren una de sus máximas; se tienen por muy sabios cuando fuerzan su memoria hasta lograr recordar alguna de estas contadas máximas, como si las hubiesen encontrado por sí mismos; pero podéis estar seguros de que aquello de lo que deberían saber, de lo que corresponde a su verdadera misión, es decir, de la dignidad y de los derechos del hombre, saben menos que los más ignorantes de entre vosotros. ¿Cómo podrían saber algo así, cuando para ellos existe una verdad particular que no es determi-

nada por principios sobre los que se basa la verdad universal de los hombres, sino por la constitución, por la situación, por el sistema político de su país; cuando desde su juventud se les arrebata de la cabeza la forma universal de los hombres para reemplazarla por aquélla que concuerda exclusivamente con tal verdad particular, y en cuyo tierno corazón se acuña la máxima de que «todos los hombres que ve, majestad, son para vos, son vuestra propiedad»?* Incluso si lo aprendiesen, ¿cómo podrían ser capaces de comprenderlo cuando a sus espíritus se les priva artificialmente de toda vitalidad con una moral relajante, con precoces voluptuosidades y, una vez hastiados de esto, con tardías supersticiones? Se ha intentado aceptar como un continuo milagro de la providencia el hecho de que en la historia encontremos un número considerablemente mayor de príncipes débiles que de príncipes perversos; y, al menos yo, tomo todos los vicios que los príncipes *no* tienen como virtudes, y les estoy agradecido por todo el mal que *no* me hacen[4].

Se quiere persuadir a tales príncipes para re-

* Palabras pronunciadas por el preceptor de Luis XV al infante real ante una gran asamblea del pueblo.

[4] Desde 1788 Fichte hace hincapié en la conexión entre política y pedagogía. La pésima educación de los príncipes es la causa de su mal gobierno. De ahí su deseo de convertirse en preceptor y educador de príncipes, lo que, indirectamente, conducirá a la mejora de las constituciones políticas. El filósofo pensó en escribir un libro sobre la educación de los príncipes [algún comentarista ha insinuado que la *Reivindicación (Zurückforderung)* es parte de ese gran libro]. Esas preocupaciones se encuentran también en su proyecto de crear una escuela de elocuencia. Su estancia en Zürich en 1789 y su contacto con las ideas de Salzmann y Pestalozzi fueron cruciales para despertar y avivar en él ese interés.

primir la libertad de pensamiento, mas ciertamente no por amor a vosotros. Podríais pensar, indagar y proclamar a los cuatro vientos lo que queréis, y los satélites del despotismo no os harán ningún caso, pues su poder se mantiene demasiado firme. Podéis estar o no convencidos de la legitimidad de sus pretensiones, ¿qué les importa a ellos? Ya sabrán forzaros con la infamia o el hambre, con la pena de cárcel o de muerte. Pero vosotros armad un gran alboroto con vuestras indagaciones, aunque ya se cuidarán de vigilar la oreja del príncipe; podría darse el caso, sería incluso posible, que una vez que llegase a la misma una desdichada palabra, siguiese él indagando y finalmente se hiciese más sabio, alcanzando el conocimiento de lo que contribuye a su paz y a la nuestra. Es esto lo que os quieren impedir; y es esto, pueblo, lo que no debéis permitir que os impidan.

Proclamadlo, proclamadlo en todos los tonos a los oídos de vuestros príncipes, hasta que oigan que no os dejaréis arrebatar la libertad de pensamiento y demostradles la autenticidad de esta afirmación mediante vuestra conducta. No os dejéis amedrentar por el temor a que se os reproche vuestra insolencia. ¿Contra qué podríais ser insolentes? Acaso contra el oro y los diamantes de la corona, contra la púrpura del ropaje de vuestro príncipe, pero no contra él. No es presuntuoso creer que se pueden decir a los príncipes cosas que ellos no saben.

Y especialmente todos vosotros, que tenéis fuer-

zas para ello, declarad la guerra más implacable a aquello que es el primer prejuicio del que se siguen todos nuestros males, a aquella que es la fuente ponzoñosa de toda nuestra miseria: al principio según el cual la misión del príncipe es velar por nuestra *felicidad*. Perseguidlo con el sistema entero de nuestro saber por todos los escondrijos en los que se ha ocultado, hasta que sea exterminado de la tierra y devuelto al infierno que es de donde vino. El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. El hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga en torno al cuello de la humanidad y grita: «Calma, calma, es todo por vuestro bien»*.

No, príncipe, tú no eres nuestro *Dios*. De *El* esperamos la felicidad, de *ti* la protección de nuestros derechos. Con nosotros, no debes ser *bondadoso*, debes ser *justo*.

DISCURSO

Han pasado, oh pueblo, los tiempos de la barbarie, cuando en nombre de Dios se osaba pro-

* Así decía el verdugo de la Inquisición a Don Carlos en una situación parecida. ¡Qué singular coincidencia entre gente con tan diversos menesteres!

clamar que erais un rebaño puesto por El sobre la tierra para servir como bestia de carga a los vicios de una docena de hijos de dioses, como vasallos y servidores de sus caprichos y, finalmente, para acabar siendo carne de matadero; que Dios les había transmitido su indiscutible derecho de propiedad sobre vosotros y que, en virtud de un derecho divino, como sus representantes, os castigaban por vuestros pecados. Vosotros sabéis o podéis persuadiros, si todavía no lo sabéis, de que no sois propiedad de Dios, sino que El ha estampado libremente en lo más profundo de vuestro corazón su sello divino: que no pertenecéis a nadie más que a vosotros mismos. Tampoco se atreven ya a deciros: «Somos más fuertes que vosotros; hace tiempo que habríamos podido exterminaros a todos, y hemos sido muy generosos al no hacerlo; por eso, la vida que vivís es un regalo nuestro, pero no concedido gratuitamente, sino tan sólo en usufructo. Por consiguiente, no es injusta nuestra exigencia de emplearla para nuestro beneficio y quitárosla cuando ya no la necesitemos». Habéis aprendido, si se admite este razonamiento, que *vosotros* sois los más fuertes y *ellos* los más débiles; que su fuerza reside en vuestros brazos y que si los bajáis, se quedan y en la miseria desvalidos; los ejemplos que les habéis presentado son tales, que todavía tiemblan ante ellos. Ni siquiera les continuaréis creyendo cuando digan que todos estáis ciegos, indefensos y sois ignorantes e incapaces de aconsejaros a vosotros mismos a menos que os lleven como niños con sus manos paternales. En

estos últimos tiempos, mediante razonamientos erróneos que no habría cometido ni el más ingenuo de entre vosotros, sólo han demostrado que no saben más que vosotros, que se arrastran a sí mismos y a vosotros a la miseria por creerse más sabios. ¡Dejad de hacer caso de tales engaños! Atreveos a preguntar al príncipe que quiere dominaros *con qué derecho* gobierna sobre vosotros.

Por *derecho hereditario,* dicen algunos mercenarios del despotismo que no son precisamente sus más agudos defensores. Suponiendo que vuestro actual príncipe hubiera podido heredar tal derecho de su padre, y éste a su vez del suyo y así sucesivamente, ¿de dónde lo recibió el primero de la serie?, o si no tenía tal derecho, ¿cómo podía dejar en herencia aquello que no poseía? Entonces, ¿creéis acaso, astutos sofistas, que pueden heredarse hombres como se hereda un rebaño o su pasto? La verdad no puede obtenerse de la superficie tal como pensáis; yace más profunda y os pido que os toméis la molestia de buscarla conmigo*.

El hombre no puede ser heredado, ni vendido, ni regalado; no puede ser propiedad de nadie, porque es y debe seguir siendo propiedad de sí mismo. Lleva en lo más profundo de su corazón una chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y

* Os pido que no paséis por alto esta breve deducción de los derechos inalienables y alienables, del contrato, de la sociedad, de los derechos de los príncipes, sino que la leáis atentamente y la guardéis en vuestro delicado y buen corazón, pues, de lo contrario, lo que sigue será incomprensible y sin fuerza probatoria. Tampoco es malo aceptar para otros casos conceptos ya determinados sobre este asunto, por ejemplo, para no cometer desatinos en compañía de personas más inteligentes.

lo hace ciudadano de un mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia. Esta le ordena absoluta e incondicionadamente querer esto y no aquello, y todo *libremente* y *de motu propio,* sin ninguna coacción externa. Así como debe obedecer a esta voz interior que le ordena absolutamente, tampoco debe ser constreñido por nada externo y deberá liberarse de todo influjo que le sea extraño. Por eso, nadie que no sea él puede gobernarle, él mismo debe hacerlo siguiendo la ley que tiene en sí, es libre y debe permanecer libre. Nadie puede darle órdenes, sino la ley que está en él, pues es su única ley, y contradice esta ley si se deja constreñir por otra distinta, aniquilando su humanidad y envileciéndose hasta el grado de los animales.

Si esta es su única ley, el hombre puede hacer lo que quiera allí donde ella no se pronuncia; tiene *derecho* a todo lo que esta única ley *no prohíbe.* Ahora bien, también concierne al ámbito de lo *no prohibido* aquello sin lo cual ninguna ley es posible, esto es, la *libertad* y la *personalidad,* y, por tanto, lo *ordenado* por la ley. Luego se puede decir que el hombre tiene derecho a las condiciones bajo las cuales sólo puede obrar conforme al deber y a acciones que su deber exige[5]. A tales derechos

[5] *Pflichtmässig* es el término alemán correspondiente a «conforme al deber». Kant hace una tajante distinción entre las acciones hechas «por deber» *(aus Pflicht)* y las acciones «conformes al deber» *(pflichtmässig);* mientras que obrar por deber constituye la *moralidad,* la conformidad exterior al deber funda la *legalidad;* y sobre esta distinción se basará en la *Doctrina del derecho* de 1797 para diferenciar la esfera ética y la jurídica. En la *Reivindicación (Zurückforderung)* Fichte todavía identifica ambas esferas, aunque en escritos posteriores hará una neta distinción entre derecho y moral.

nunca debe renunciar, son *inalienables*. No tenemos derecho a alienarlos.

También tengo derecho a las acciones que la ley meramente permite. Pero puedo no hacer uso de este permiso de la ley moral y, entonces, no hago uso de mi derecho, sino que renuncio a él. Los derechos de este segundo tipo son, por consiguiente, *alienables*. Ahora bien, el hombre tiene que renunciar a ellos *voluntariamente* y nunca tiene que ser forzado a alienarlos; pues entonces sería obligado por una ley distinta a la que está en él, y esto es injusto tanto para el que hace la ley como para el que la sufre, en el caso de que pueda cambiarla.

Puedo renunciar a mis derechos *alienables* sin condición alguna, puedo *donarlos* a otros, también puedo renunciar con condiciones, puedo *cambiarlos* por alienaciones que otros hacen de sus propios derechos. De ese intercambio de derechos alienables por derechos alienables surge el contrato. Yo renuncio al ejercicio de uno de mis derechos con la condición de que otro renuncie al ejercicio de uno de los suyos. Los derechos alienables en el contrato sólo pueden ser derechos a *acciones externas* y no a *convicciones interiores*, porque en el último caso ninguna de las partes podría comprobar si la otra ha cumplido o no las condiciones. Las convicciones interiores, la veracidad, el respeto, el reconocimiento, el amor, se dan libremente y no se adquieren como derechos.

La sociedad civil se funda en un contrato de este género, de todos sus miembros con uno o de uno

con todos, y no puede fundarse en otra cosa, porque es absolutamente ilegítimo dejarse dar leyes por otro. La legislación civil es válida para mí sólo en tanto la acepto voluntariamente —no se trata de decir aquí de qué modo puede ser ello reconocido— y me doy a mí mismo la ley. No puedo dejarme coaccionar por ninguna ley sin renunciar por ello a la humanidad, a la personalidad y a la libertad. En este contrato social cada miembro renuncia a algunos de sus derechos alienables a condición de que los otros renuncien también a algunos de los suyos.

Si un miembro no cumple su compromiso adquirido por el contrato y recupera los derechos que había alienado, entonces la sociedad tiene el derecho a forzarlo a cumplirlo mediante la restricción de los derechos que le garantizaba su pertenencia a la misma. Se ha expuesto a esta restricción voluntariamente por medio del contrato. De aquí surge el *poder ejecutivo*.

El poder ejecutivo no puede ser ejercido por la sociedad entera sin que ello dé lugar a inconvenientes, por eso será transferido a varios o a un único miembro de ésta, que se llama *príncipe*. Por consiguiente, el príncipe deriva los derechos de que dispone de la sociedad que se los ha conferido, pero la sociedad no puede conferirle derechos que ella misma no tenía. Luego la cuestión que queremos investigar aquí de si el príncipe tiene el derecho a restringir nuestra libertad de pensamiento se reduce a saber si el Estado puede tener tal derecho.

Poder pensar *libremente* es la diferencia distintiva entre el entendimiento humano y el animal. También en este último hay representaciones, pero se siguen necesariamente unas de otras, y una produce otra con la misma necesidad con que en una máquina *un* movimiento produce otro. La superioridad del hombre reside en oponerse activamente a este mecanismo ciego de la asociación de ideas en que el espíritu se comporta tan sólo pasivamente, confiriendo, por su propia fuerza y según su libre arbitrio, una determinada dirección a la sucesión de sus ideas, y cuanto más afirma uno esta superioridad, tanto más es hombre. La facultad por la cual el hombre es capaz de esta superioridad es precisamente aquella por la cual él *quiere* libremente. El ejercicio de la libertad en el pensar es, al igual que el ejercicio de la misma en el querer, parte intrínsecamente constitutiva de su personalidad, es la condición necesaria sólo bajo la cual puede decir: yo *soy,* soy un ser autónomo. Este ejercicio tanto como aquel le garantiza su relación y concordancia con el mundo espiritual, ya que no sólo la armonía en el querer, sino también en el pensar, debe dominar en ese reino invisible de Dios. Así, el ejercicio de la libertad nos prepara para el ejercicio ininterrumpido y más intenso de la misma; mediante la libre sumisión de nuestros prejuicios y opiniones a la ley de la verdad aprendemos ante todo a inclinarnos y a enmudecer ante la idea de una ley en general; es ésta la que primeramente frena nuestro egoísmo que la ley moral quiere gobernar. El amor libre

y desinteresado a la verdad teórica, tan sólo *por ser* tal verdad, es la preparación más fecunda para la pureza moral de las convicciones. ¿Acaso habríamos podido renunciar en el contrato social a este derecho tan íntimamente ligado a nuestra personalidad y a nuestra moralidad, a esta vía hacia el perfeccionamiento moral diseñada expresamente para nosotros por la sabiduría del creador? ¿Habríamos tenido el derecho a alienar un derecho inalienable? ¿Qué habría significado nuestra renuncia sino esto: «Al entrar en la sociedad civil prometemos convertirnos en criaturas irracionales, en animales, para que os cueste menos trabajo dominarnos»? ¿Y sería legal y válido tal contrato?

Pero nos gritan: ¿no se quiere también esto? ¿No habíamos proclamado en alta voz y solemnemente que os concedíamos el permiso para pensar libremente? Admitámoslo, olvidemos los terribles intentos que se hicieron para privarnos de los mejores medios, olvidemos con qué aplicación se trata de colorear las viejas tinieblas con nueva luz*. No queremos discutir sobre palabras. Nos permitís *pensar* porque no podéis impedirlo, pero nos prohibís comunicar nuestros pensamientos; no ponéis en cuestión nuestro derecho inalienable a pensar libremente, sino sólo a comunicar lo pensado libremente.

* De este modo, una doctrina que parece estar realmente hecha para salvarnos de la maldición de la ley y ponernos bajo la ley de la libertad, ha sido usada para servir de apoyo a la teología escolástica y, más recientemente, al despotismo. Es indecoroso que hombres que piensan se arrastren por los pies de los tronos para mendigar el permiso de ser escabel de los reyes.

Pero para estar seguros de no discutir con vosotros en vano, ¿tenemos originariamente un derecho semejante? ¿Podríamos demostrarlo? Si tenemos derecho a todo lo que la ley moral no prohíbe, ¿quién podría demostrar que la ley moral prohíbe comunicar las propias convicciones?, ¿quién podría reconocer el derecho del otro a prohibir tal comunicación, a considerarla como un agravio a su propiedad? Me decís: El otro puede ser turbado en el disfrute de su felicidad, que se basa en las convicciones que hasta ahora ha profesado, en sus placenteras ilusiones, en sus dulces sueños. Pero ¿puede serlo únicamente por mi acción, sin escucharme, sin prestar atención a mi discurso, sin concebirlo con su forma de pensar? Si se siente turbado es porque se turba a sí mismo, pero no soy yo quien lo turba. Es la relación entre el dar y el recibir. ¿No tengo derecho a compartir mi pan con el otro, a calentarnos ambos con mi fuego y a encender con mi lámpara la suya? Si el otro no quiere mi pan, que no tienda la mano para recibirlo; si no quiere mi calor, que se aleje de mi fuego; ciertamente no tengo el derecho a imponerle mis dones.

Ya que este derecho a la libre comunicación no se funda en ninguna orden, sino meramente en que la ley moral lo permite, considerado en sí, no es inalienable; ya que, además, para que sea posible ejercitarlo, se requiere el consentimiento del otro, su aceptación de mis dones; podemos imaginarnos que la sociedad hubiese suprimido de una vez por todas ese consentimiento y que hubiese

querido que todos sus miembros, en el momento de entrar en ella, prometiesen no dar a conocer sus convicciones a nadie en absoluto. En verdad, tal renuncia, en general y sin tener en cuenta a la persona en particular, no debe ser tomada muy en serio. De hecho, ¿no abren aquellos su cornucopia privilegiada por el Estado con la máxima generosidad y acaso no reside en nuestra obstinada testarudez la causa de que nos hayan privado hasta ahora de las más raras preciosidades de la misma? Sin embargo, admitamos lo que no querríamos admitir incondicionadamente: que hubiésemos tenido el derecho a renunciar a nuestro derecho a la comunicación en el momento de entrar en la sociedad; entonces, a ese derecho se opone el del *libre recibir*, y el primero no puede ser alienado sin que lo sea al mismo tiempo el segundo. Admitiendo que hubieseis tenido el derecho a prometer: yo no quiero compartir con nadie mi pan, ¿tendríais también el derecho a obligar al hambriento a comer de vuestras viandas que tanto le repugnan o a dejarlo morir? ¿Queréis cortar el más bello vínculo que une a un hombre con otro hombre y que hace que un espíritu se desborde en otro espíritu? ¿Queréis privar a la humanidad del más digno de los comercios, del dar y recibir libre y gozosamente lo más noble que ella posee? ¿Por qué hablo con tanta pasión a vuestros duros corazones? Un breve y seco razonamiento, contra el que vuestros sofismas nada pueden hacer, os demuestra la ilegitimidad de vuestra pretensión. El derecho a recibir libremente todo lo que nos es útil forma parte

constitutiva de nuestra personalidad; pertenece a nuestro destino servirnos libremente de todo aquello que está a nuestra disposición para nuestra formación espiritual y moral. Sin esta condición, la libertad y la moralidad serían un regalo inútil para nosotros. Una de las fuentes más ricas de nuestra instrucción y formación es la comunicación entre un espíritu y otro. No podemos renunciar al derecho a abastecernos de esta fuente sin renunciar a nuestra espiritualidad, a nuestra libertad y personalidad; por eso, no nos es lícito renunciar, como tampoco al otro, a abastecernos de esa fuente. Por la inalienabilidad de nuestro derecho a *recibir,* se convierte también en inalienable su derecho a *dar*. Bien sabéis vosotros mismos si *nosotros forzamos* la aceptación de nuestros dones, si concedemos cargos y puestos de honor a aquellos que fingen que nosotros les hemos convencido, si excluimos de esos cargos y honores a aquellos que no quieren oír nuestras lecciones ni leer nuestros escritos, si injuriamos y desterramos públicamente a aquellos que escriben contra nuestros principios. Explicaos vosotros mismos tan bien como podáis que vuestros escritos se utilicen para empaquetar los nuestros, que tengamos de nuestra parte a las cabezas más claras y a los mejores corazones de las naciones, y de la vuestra a los más simples, a los hipócritas y a los escritores cobardes.

Pero me diréis: nosotros no te prohibimos repartir pan, sólo que no debes dar veneno. Mas ¿cómo llamáis veneno a mi comida diaria, con la cual me mantengo sano y fuerte? ¿Acaso debería

prever que el débil estómago del otro no la soportará? ¿Ha muerto porque *yo* se la he *dado* o porque *él* se la ha *comido*? Si no podía digerirla, no debía haberla comido. Yo no lo he cebado*, pues eso sólo es privilegio de vosotros. O incluso admitiendo que yo hubiese sabido realmente que era veneno lo que le di al otro, que se lo hubiese dado con la intención de envenenarlo, ¿cómo queréis demostrarlo? ¿Quién puede ser en ello juez sino mi conciencia? Por lo tanto, aquí no se expone ninguna parábola.

Aun cuando me es lícito difundir la *verdad,* no así el *error*. Para vosotros, que así habláis, ¿qué puede significar *verdad* y qué *error*? Sin duda, no lo que nosotros entendemos por tales; de lo contrario, habríais comprendido que vuestra restricción anula completamente lo que nos permitisteis, que nos quitáis con la mano izquierda lo que nos disteis con la derecha, que es absolutamente imposible comunicar la verdad si no está permitido a su vez difundir errores. Pero seré todavía más claro.

Sin duda, no habláis aquí de verdad *subjetiva,* puesto que no queréis decir: «Aunque puedo difundir lo que *yo,* según lo mejor de mi saber y conciencia, tengo por verdadero, no puedo difundir lo que *yo mismo* reconozco como erróneo y falso». Sin un contrato entre yo y vosotros no podéis pretender que se vea cumplida la exigencia

* Meter en la boca de los niños la comida ya masticada se llama, en las provincias donde todavía eso ocurre, cebar. También se ceba a los gansos con piensos.

de que sea veraz, pues ello es sólo un deber interno y no externo. Con el contrato social tampoco la obtenéis, pues nunca podéis tener la seguridad de que cumplo con mi promesa, ya que no podéis leer en mi corazón. Si os hubiese prometido veracidad y hubieseis aceptado mi promesa, seríais ciertamente engañados, pero por culpa vuestra; nunca os hubiese prometido nada, si con mi promesa recibieseis un derecho cuyo ejercicio es físicamente imposible. En efecto, soy un hombre despreciable si os miento deliberadamente, si a sabiendas y premeditadamente os doy error en vez de verdad, pero con eso me ofendo sólo a mí, no a vosotros. Es un asunto del que he de dar cuenta únicamente a mi conciencia.

Por consiguiente, habláis de verdad *objetiva*, y ¿qué es ésta? ¡Oh, sabios sofistas del despotismo, que nunca sabéis dar una definición! La verdad objetiva es, según vosotros, el acuerdo de nuestras representaciones de las cosas con las cosas en sí. El sentido de vuestra pretensión es éste —me ruborizo en vuestro nombre, en tanto hablo en vuestro nombre—: Si mi representación concuerda realmente con la cosa en sí, puedo difundirla; si no, debo reservarla para mí. El acuerdo de nuestras representaciones de las cosas con las cosas en sí es sólo posible de dos modos: o bien porque las cosas en sí serían hechas reales por nuestras representaciones, o bien porque nuestras representaciones lo serían por las cosas en sí. En la facultad cognoscitiva humana se dan ambos casos; sin embargo, se entrelazan de tal forma que

no podemos separarlos claramente, y así aparece ahora como obvio que la verdad objetiva en el significado más riguroso de la palabra contradice directamente el entendimiento del hombre y de todo ser finito, que nuestras representaciones nunca concuerdan ni pueden concordar con las cosas en sí. Por lo tanto, en este significado de la palabra es imposible que pretendáis que difundamos la verdad.

No obstante, hay una cierta manera necesaria de cómo las cosas deben aparecernos según la constitución de nuestra naturaleza, y cuando nuestras representaciones concuerdan con esta forma necesaria de la cognoscibilidad, podemos también llamarla objetivamente verdadera, esto es, cuando el objeto significa no la cosa en sí, sino una cosa determinada necesariamente por las leyes de nuestra facultad de conocimiento y por las de la intuición (fenómeno). En este sentido, todo lo que es efectuado de acuerdo con una correcta percepción mediante las leyes necesarias de nuestra facultad de conocimiento, es una vedad objetiva. Aparte de este género de verdad aplicable al mundo sensible, todavía hay otro con un significado infinitamente más elevado de la palabra, en el sentido de que no sólo debemos conocer la estructura de las cosas dada por la percepción, sino *producirla* nosotros mismos con la más pura y libre espontaneidad, conforme a los conceptos originarios de lo justo y lo injusto. Lo que es conforme a estos conceptos es verdadero para todos los espíritus y para el padre de los espíritus. La mayo-

ría de las verdades de este género son muy fáciles y seguras de conocer, nuestra conciencia nos las señala. Por ejemplo, es una verdad eterna, humana y divina, que hay derechos humanos inalienables y que la libertad de pensamiento es uno de ellos, que aquél en cuyas manos habíamos delegado nuestro poder para que protegiese nuestros derechos obra muy injustamente si se sirve de ese poder para oprimirlos, especialmente la libertad de pensamiento. No hay ninguna excepción en estas verdades morales, nunca pueden ser problemáticas, sino que pueden reducirse siempre al concepto, necesariamente válido, de lo justo. No son, por consiguiente, de las verdades de esta última especie —que albergáis poco en el corazón y de las que a menudo sentís repugnancia en vuestro interior— de las que habláis, pues sobre ellas no hay discusión; vosotros habláis de las primeras verdades humanas. Vosotros ordenáis que *no debemos afirmar nada que no sea derivado de percepciones regulares conforme a las leyes necesarias del pensar*. ¡Sois unos padres de la humanidad tan generosos, sabios y bondadosos! Siempre nos ordenáis observar y razonar correctamente; nos prohibís cometer errores para, así, no propagarlos. Oh, nobles tutores, tampoco lo querríamos nosotros, pues nos repugna tanto como a vosotros. El error estriba en que no sabemos cuándo erramos. Para que vuestro paternal consejo nos sea de provecho, ¿no podríais darnos un criterio de verdad más seguro, siempre aplicable e infalible?

También sobre esto habéis pensado ya previa-

mente. Decís, por ejemplo, que lo único que no debemos difundir son los antiguos errores, refutados desde hace ya tiempo. ¿Errores refutados? ¿*Para quién* están refutados? Si estas refutaciones *nos* pareciesen evidentes y *nos* resultasen satisfactorias, ¿opináis que aún seguiríamos afirmando aquellos errores? ¿Creéis que preferimos errar a pensar correctamente, delirar a querer ser prudentes? ¿Nos creéis capaces de continuar acogiendo un error, aun después de reconocerlo como tal? ¿Pensáis que proclamamos cosas por el mundo de las que sabemos bien que son erróneas sólo por el capricho de hostigar y disgustar a nuestros buenos tutores?

Aquellos errores, nos decís bajo vuestra palabra, están refutados desde hace tiempo. Ya que intentáis ser sinceros con nosotros, deben estar refutados al menos *para vosotros*. ¿No queréis decirnos, ilustres hijos de la tierra, cuántas noches en vela entre serias disquisiciones habéis necesitado para descubrir aquello a lo que tantos hombres, libres de vuestras preocupaciones de gobernantes, han podido dedicar todo el tiempo de sus investigaciones sin descubrirlo hasta ahora? ¿O acaso lo habéis encontrado sin ninguna reflexión ni instrucción, tan sólo con la ayuda de vuestro genio divino? Comprendemos que, en lugar de estas investigaciones tan áridas para vosotros y vuestros satélites habríamos debido exponer ya desde hace tiempo vuestros pensamientos verdaderos. Mas vosotros no habláis de lo que nosotros llamamos verdad o error. ¿Qué os importa? ¿Quién habría osado es-

tropear con tales especulaciones melancólicas los años en que la esperanza del país se recreaba con los futuros cuidados de los gobernantes? Os habéis repartido con vuestros súbditos las fuerzas espirituales humanas, les habéis concedido el *pensar,* no en vuestro provecho ni en el suyo, pues en vuestros gobiernos no es eso necesario; ellos pueden pensar, si les place, para su deleite, pero sin consecuencias ulteriores. El *querer* os lo habéis reservado para vosotros. Esta voluntad común que reside en vosotros determina también la verdad. Verdadero es, según eso, lo que vosotros queréis que sea verdadero; falso, lo que vosotros queréis que sea falso. *Por qué* lo queréis, no es asunto nuestro ni vuestro. Vuestra voluntad como tal es el único criterio de la verdad. Así como nuestro oro y plata sólo adquieren valor con vuestro sello, otro tanto ocurre con nuestros conceptos.

Si un ojo profano puede atreverse a echar una ojeada en los misterios de la administración del Estado, para la cual es necesaria una profunda sabiduría, ya que, como es sabido, a su timón son siempre destinados los más sabios y mejores entre los hombres, permítaseme, a este propósito, algunas tímidas observaciones. No me alabo demasiado si veo algunas de las ventajas que proponéis. Es fácil para vosotros subyugar el cuerpo de los hombres, meter sus pies en cepos, sus manos en cadenas, y con el temor al hambre o a la muerte podéis impedir que diga lo que no debe decir. Pero no siempre podéis estar presentes con cepos, cadenas o esbirros y tampoco pueden vuestros sabuesos

estar en todas partes; una manera tan fatigosa de gobernar no os dejaría tiempo para las diversiones humanas. Por consiguiente, tenéis que pensar en un medio de subyugarlo más fiel y seguro, de tal forma que, también sin cepo ni cadena, no respire más que como vosotros le indiquéis. Paralizad el primer principio de su espontaneidad y su pensamiento. Si no se atreve a pensar de otro modo más que como le ordenáis, directa o indirectamente, a través de su confesor o de vuestros edictos sobre religión, entonces se convierte en la máquina que queréis tener y podéis usarlo a vuestro antojo.

En la historia, que es vuestro estudio preferido, admiro la sabiduría de una serie de los primeros emperadores cristianos. Con cada nuevo gobierno cambiaba la verdad, e incluso si *un* gobierno duraba largo tiempo, en el curso del mismo cambiaba la verdad un par de veces. Habéis comprendido el espíritu de estas máximas, pero —perdonad a un principiante en vuestro arte si se equivoca— todavía no habéis penetrado en él a fondo. Si se deja que una y la misma verdad sea verdad demasiado tiempo, se piensa que es un defecto del arte político moderno. El pueblo ha acabado por acostumbrarse y confunde su costumbre de creer en ella con la demostración de su validez, mientras que debiera creer en ella pura y simplemente en razón de vuestra autoridad. Por eso, emulad, oh príncipes, a vuestros dignos modelos. Repudiad hoy todo lo que ayer ordenasteis creer y autorizad hoy lo que ayer repudiasteis, para que el pueblo

no se desacostumbre nunca a la idea de que vuestra voluntad es la fuente exclusiva de la verdad. Por ejemplo, durante demasiado tiempo habéis querido que uno fuese igual a tres, ellos os han creído y, desgraciadamente, se han habituado desde hace ya mucho a negar la deuda que tienen con vosotros y a pensar que lo han descubierto por sí mismos. ¡Reclamad vuestra autoridad! Ordenad de una vez por todas que uno es igual a uno, naturalmente no porque lo contrario es contradictorio, sino porque vosotros lo queréis.

Como veis, os comprendo, pero tengo que tratar con un pueblo intratable que no cuestiona vuestras intenciones, sino vuestros derechos. ¿Qué debo responder? La cuestión de los derechos es una cuestión incómoda. Lamento tener que distanciarme aquí de vosotros, con quienes hasta ahora mantenía relaciones tan cordiales.

Si tuvieseis el derecho a establecer lo que deberíamos aceptar como verdad, lo tendríais por la sociedad, y ésta por el contrato. ¿Es posible un contrato de este género? O, para expresarlo de la forma más moderada posible, ¿puede imponer la sociedad a sus miembros la condición no de *creer* (pues esto no puede garantizarse, siendo una convicción interna), sino tan sólo de profesar exteriormente ciertos principios, esto es, de no decir, escribir o enseñar nada *contra* ellos?

Tal contrato sería posible físicamente. Si aquellos principios inviolables fuesen determinados con suficiente claridad y rigor para que se pudiese demostrar incontrovertiblemente que alguien los ha

infringido —y vosotros comprendéis que esto es algo a exigir—, entonces podría ser castigado como si hubiese realizado una acción externa.

Pero si fuese posible moralmente un contrato de ese tipo, si la sociedad tuviese el derecho a exigir tal compromiso y sus miembros el derecho a prometer su cumplimiento, ¿no serían alienados en tal contrato derechos inalienables del hombre, cosa que no puede ocurrir en ningún contrato, a no ser que se convierta en ilegítimo y nulo? La libre investigación de todo objeto posible de la reflexión, llevada en cualquier dirección posible y hasta el infinito, es, sin duda alguna, un derecho del hombre. Nadie, salvo él mismo, puede determinar su elección, su dirección y sus límites. Esto lo hemos demostrado arriba. La cuestión aquí es saber si él puede ponerse mediante el contrato límites de esa clase. Podría establecer dichos límites a sus derechos sobre acciones externas que no son ordenadas por la ley moral, sino únicamente permitidas por ella. En este caso nada le impulsa a obrar, salvo, todo lo más, la inclinación, la cual, allí donde no es limitada por la ley moral, puede serlo por una ley que voluntariamente se impone a sí mismo. Pero cuando ha llegado a aquel límite de la reflexión, algo le mueve a obrar, a superarlo y a avanzar más allá, y en esto consiste la esencia de la razón, que le impulsa hacia lo ilimitado. Es una determinación de su razón no reconocer ningún límite absoluto, y sólo así la razón se hace razón y el hombre un ser racional, libre y autónomo. Por eso, la investigación hasta

el infinito es un derecho *inalienable* del hombre.

Un contrato por el cual se fijasen tales límites, aunque no significaría directamente tanto como esto: «Quiero ser un animal», sí que significaría lo siguiente: «Quiero ser sólo hasta un cierto punto (naturalmente si aquellos principios privilegiados por el Estado tuviesen de hecho validez universal para la razón humana, lo que os hemos concedido, además de otras muchas dificultades), quiero ser un ser racional hasta un cierto punto, pero tan pronto como llegue hasta él, quiero ser un animal racional».

Si ahora está demostrado el derecho inalienable *a investigar* más allá de aquellos resultados establecidos, entonces está demostrada al mismo tiempo la inalienabilidad del derecho a emprender *en común* esta investigación. Porque quien tiene derecho al fin, tiene también derecho a los medios, con tal de que no se lo impida ningún otro derecho. Ahora bien, uno de los mejores medios para avanzar es ser instruido por otros, consiguientemente, todos tienen el derecho inalienable a *recibir* sin límites las enseñanzas dadas libremente. Si este derecho debe ser insuprimible, debe ser también un derecho inalienable del otro *dar* semejantes enseñanzas.

Luego la sociedad no tiene ningún derecho a exigir o a aceptar tal compromiso, porque contradice un derecho inalienable del hombre; ninguno de sus miembros tiene el derecho a prometer tal cosa, porque contradice la personalidad del otro y la posibilidad de que obre moralmente. Todo el

que acepta ese compromiso, obra contra el deber, y apenas se dé cuenta de ello, tiene el deber de revocar su compromiso.

Os asustáis ante la audacia de mis conclusiones, amigos y servidores de las antiguas tinieblas, porque la gente de vuestra clase es fácil de asustar. Esperabais que, al menos, todavía me hubiese reservado un prudente «en eso, tenéis un poco de razón», que todavía hubiese dejado abierta una pequeña puerta escapatoria para vuestro juramento religioso, para vuestros libros de símbolos, etc. Y lo habría hecho, aunque no para complaceros. Porque siempre se os trató con esmero, porque siempre se os permitió demasiado, porque siempre fueron evitadas cuidadosamente las heridas que más os duelen y porque se lavó vuestra negra piel sin querer mojárosla, precisamente por eso os habéis hecho tan ruidosos. Desde ahora, os tendréis que ir acostumbrando a contemplar la verdad sin velos. Mas no quiero abandonaros sin consuelo. ¿Qué teméis de aquellas tierras desconocidas más allá de vuestro horizonte, que nunca alcanzaréis? Preguntad a las gentes que las recorren si es tan grande el peligro de ser engullidos por gigantes de la moralidad o devorados por monstruos del escepticismo. Mirad a esos audaces viajeros que giran a vuestro alrededor, tan sanos moralmente como lo estáis vosotros. ¿Por qué receláis de la luz que de pronto surgiría impetuosamente si a todos se les permitiese ilustrarse tanto como pudiesen? El espíritu humano suele avanzar sólo gradualmente de claridad a claridad; vosotros pasaréis con sigilo

por vuestra época y no conservaréis más que vuestro pequeño puñado de elegidos y la autoconvicción de vuestros grandes méritos. De vez en cuando, el espíritu humano da un paso violento con una revolución en las ciencias, pero no estéis por eso preocupados. A vuestro alrededor amanecerá para los demás; vosotros y vuestros seguidores, que tantos cuidados os dispensan, dispondréis entre tanto de un placentero crepúsculo en el que distraer vuestra miopía y así consolaros con una oscuridad cada vez mayor. Esto debéis saberlo por experiencia. Desde la gran iluminación que alcanzó a las ciencias, especialmente de una década a esta parte, ¿no están vuestras cabezas mucho más confusas que antes?[6]

* * *

Y ahora, oh príncipes, permitidme que me dirija de nuevo a *vosotros*. Por culpa de la ilimitada libertad de pensamiento nos vaticináis una miseria indecible. Es únicamente por nuestro bien por lo que la tomáis, por lo que nos la quitáis como se quita a los niños un juguete peligroso. Valiéndoos de publicistas sometidos a vuestra vigilancia nos inducís a pintar con colores de fuego los desórdenes provocados por las cabezas divididas y en-

[6] Puede aludir al giro copernicano que supuso la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781, pues la *Reivindicación* empezó a forjarse a fines de 1792. Pero hemos de observar que fue la obra práctica de Kant la que resultó decisiva para Fichte; la primera *Crítica* sólo la valoró retrospectivamente, destacando en ella sobre todo su función de propedéutica e infraestructura para la segunda y la tercera. También puede referirse a los efectos beneficiosos para las artes y las ciencias que trajo consigo la *Aufklärung* en este siglo de las luces.

fervorizadas por las opiniones; mostráis un pueblo apacible que se ha hundido en el furor de los caníbales, sediento de sangre y no de lágrimas, empujado más ávidamente hacia las ejecuciones que hacia los espectáculos, arrastrado entre cantos de júbilo a la contemplación de los miembros amputados, todavía goteando y humeantes, de sus conciudadanos, en que sus niños juegan con cabezas aún sangrantes en lugar de con peonzas[7]. Y no os queremos recordar las ceremonias todavía más sangrientas que el despotismo y el fanatismo, en su acostumbrada alianza, ofrendaron a este mismo pueblo; ni tampoco que éstos no son los frutos de la libertad de pensamiento, sino las consecuencias de la anterior y larga esclavitud del espíritu, y no os quiero decir que en ningún lugar hay tanta paz como en la tumba. Queremos concederos todo, queremos echarnos arrepentidos a vuestros brazos y suplicaros llorando que nos libréis con vuestro corazón paternal de todos los males que nos amenazan, pero antes respondednos a una respetuosa demanda.

Vosotros, que, como oímos de vuestros labios, tenéis que velar por la felicidad de las naciones como espíritus tutelares y benefactores; vosotros, que, a menudo así nos lo habéis asegurado, hacéis

[7] Fichte recoge la actitud de la intelectualidad alemana ante la Revolución francesa. Tras el entusiasmo inicial que ella suscitó, dominó un ambiente favorable para la propaganda reaccionaria a causa de los horrores que le sucedieron. Entre los más influyentes antirrevolucionarios hay que mencionar a W. Rehberg y a los seguidores del inglés E. Burke, cuya obra *Reflexiones sobre la revolución en Francia* [*Reflections on the revolution in France* (1790)] fue traducida al alemán por F. Gentz en 1793.

de eso el supremo fin de vuestras tiernas preocupaciones, ¿por qué bajo vuestra elevada protección siguen devastando las inundaciones nuestros campos y los huracanes nuestras plantaciones? ¿Por qué irrumpen todavía sobre la tierra llamas de fuego que nos devoran a nosotros y a nuestras casas? ¿Por qué las espadas y las epidemias nos arrebatan a miles de nuestros amados niños? En primer lugar, ordenad al huracán que se calme, y después, ordenad lo mismo a la tempestad de nuestras opiniones subversivas; haced llover sobre nuestros campos cuando están áridos y dadnos un sol reparador cuando os lo imploremos, y después, dadnos la verdad beatífica*. ¿Calláis? ¿O es que declaráis vuestra impotencia?

---

* Vuestro amigo, el recensor del número 261 del fascículo de octubre de *Allgemeine Literaturzeitung*[8], no quiere que se comparen las revoluciones con los fenómenos naturales. Con su permiso, las revoluciones como *fenómenos*, esto es, no según sus fundamentos morales, sino según sus consecuencias en el mundo sensible, tan sólo se hallan sometidas a leyes naturales. *Vosotros* no podréis procurarle ni el libro ni la página que puedan convencerlo de ello, y tampoco *yo* debo hacerlo aquí. Podríais insinuarle a vuestro amigo que emprendiese con coraje un estudio más profundo de la filosofía. Entonces, con sus amplios conocimientos y su lenguaje viril, dirigiría vuestros asuntos, que son al mismo tiempo los asuntos de la humanidad, mucho más hábilmente de lo que lo ha hecho hasta ahora. Nunca habéis tenido mejor amiga que la filosofía, si para vosotros amigo y adulador no son todo uno. Renunciad, por lo tanto, a aquella falsa amiga que desde su nacimiento ha estado al servicio del recién llegado, que se ha dejado utilizar por todos, y con la cual, en manos de un hombre astuto, y de ello no hace todavía mucho, se *os* ha subyugado tanto como con ella subyugáis vosotros ahora a *vuestros pueblos*.

[8] La *Allgemeine Literaturzeitung*, fundada en Jena en 1785 por el escritor Schütz y el jurista Hufeland, fue una de las gacetas más difundidas de su tiempo, llegando a ser el órgano de la cultura alemana, y más concretamente del criticismo kantiano. Tuvo como colaboradores a Kant, Schiller,

¡Bien por aquel que puede realmente hacerlo, que construye nuevos mundos con las ruinas de la destrucción y crea cuerpos vivientes con el moho de lo putrefacto, que hace surgir sobre los escombros de los volcanes montañas cubiertas de florecientes viñedos, que hace que sobre las tumbas los hombres moren, vivan y gocen! ¿Os sentiréis indignados si le cedemos a él *el* cuidado, el más pequeño entre sus cuidados, de eliminar y aliviar aquellos males que contraemos mediante el uso del privilegio a él concedido y confirmado por su sello divino, o de emplearlos, si es que *hemos de* sufrirlos irremediablemente, para que con el concurso de nuestra propia fuerza nos elevemos hasta una cultura superior de nuestro espíritu?

Está bien, príncipes, que no queráis ser nuestros espíritus malignos; no está bien que queráis ser nuestros dioses. ¿Por qué no queréis decidiros a descender hasta nosotros y ser los primeros entre los iguales? Bien sabéis que no tendréis éxito en el gobierno del mundo. No quiero recordaros

---

Goethe, Humboldt, los Schlegel, Fichte (allí publicó su célebre *Recensión de Enesidemo*). Fichte dejó de colaborar cuando entró a formar parte de la redacción del *Philosophisches Journal* con Niethammer. El recensor al que alude Fichte es posiblemente W. Renberg, secretario personal de la cancillería de Hannover y autor en 1793 de *Investigaciones sobre la Revolución francesa (Untersuchungen über die französische Revolution)*, que es un enemigo implacable de los defensores de la Revolución francesa [en el número 261 del fascículo del 3 de octubre de 1792 de la *Allgemeine Literaturzeitung*, vol. IV, pp. 17-22, critica la obra de Joseph von Wurmbrand *Profesión de fe política con especial consideración a la Revolución francesa y sus consecuencias (Politisches Glaubensbekenntnis mit Hinsicht auf die französische Revolution und deren Folgen*, 1792)] y del derecho a la revolución (Rehberg es el verdadero interlocutor de Fichte en el libro que siguió a la *Reivindicación*, la *Contribuciones sobre la Revolución francesa*). Rehberg era un seguidor del inglés Burke.

—mi corazón está demasiado conmovido— los falsos razonamientos que diariamente habéis formulado hasta ahora, ni reclamaros esos planes tan ambiciosos que cambiabais cada tres meses, ni aludiros al cúmulo de cadáveres de vuestros súbditos, a quienes seguramente esperabais hacer regresar triunfantes. Algún día contemplaréis junto a nosotros una parte de esos planes infalibles y con nosotros os asombraréis de que a causa de vuestras empresas hayáis tenido que perseguir ciegamente fines en los que nunca habíais pensado.

Vosotros sois conducidos por un grosero error; no es la felicidad lo que esperamos de vuestras manos, sabemos que sois *hombres;* esperamos la protección y la restitución de nuestros derechos que nos usurpasteis tan sólo por error.

Podría demostraros que la libertad de pensamiento, sin obstáculos ni restricciones, funda y consolida únicamente la prosperidad de los Estados; podría demostrároslo claramente con razones irrefutables, podría demostrároslo con la historia; podría indicaros países pequeños y grandes que todavía hoy siguen floreciendo gracias a ella, y así han llegado a ser prósperos a nuestros ojos, pero no quiero hacerlo. Quiero alabar la verdad en su divina belleza natural, no por los tesoros que ella lleva como dote. Tengo de vosotros una mejor opinión que todos los que han hecho esto. Os creo capaces de oír con gusto la voz severa, pero franca, de la verdad:

Príncipe, tú no tienes ningún derecho a oprimir nuestra libertad de pensamiento, y no debes hacer nunca

aquello a lo que no tienes derecho, y si los mundos se hunden en torno a ti, tú deberías ser sepultado con tu pueblo bajo sus ruinas. De las ruinas de los mundos, de ti y de nosotros sepultados bajo ellas, cuidará aquel que nos dio los derechos que tú respetaste.

¿Qué sería la felicidad terrena con la que nos esperanzáis si también pudieseis dárnosla realmente? Haced la experiencia en vuestro corazón, vosotros que podéis disfrutar de todos los placeres que la tierra ofrece. Recordad los placeres gozados. ¿Valieron la pena vuestras fatigas por el gozo, por las náuseas y el hastío que le siguieron? ¿Os entregaríais de nuevo a tales fatigas por amor nuestro? ¡Oh, creedlo! Todos los bienes que podéis darnos, vuestros tesoros, vuestras condecoraciones, vuestros brillantes círculos sociales, o bien el florecimiento del comercio, la circulación del dinero, la abundancia de víveres, todos vuestros bienes, una vez gozados, no valen el sudor de los nobles, ni vuestros cuidados, ni nuestro agradecimiento. A los ojos de un ser racional tienen algún valor sólo como instrumentos de nuestra actividad o como fin inmediato a perseguir. Nuestra única felicidad sobre esta tierra, si es que debe ser felicidad, es la propia espontaneidad libre y sin obstáculos, obrar por propia fuerza según fines propios, con trabajo, fatiga y esfuerzo. Vosotros soléis remitirnos a otro mundo en el que, sin embargo, asignáis la mayor parte de los premios a las virtudes pasivas del hombre, a la paciencia y a la resignación. Sí, nosotros miramos este otro mundo que no está tan radicalmente separado del pre-

sente como creéis, cuyo derecho de ciudadanía llevamos muy profundamente en nuestro corazón y no queremos dejárnoslo arrebatar por vosotros. Desde ahora, están reservados allí para nosotros los frutos de nuestro *obrar,* no de nuestro *padecer,* que ya han madurado bajo un sol más apacible que el nuestro. Permitid que para disfrutarlos nos fortalezcamos aquí con duro trabajo.

Por consiguiente, sobre nuestra libertad de pensamiento no tenéis, príncipes, ningún *derecho;* no podéis decidir sobre lo que es verdadero o falso, no tenéis ningún derecho a determinar los objetos de nuestra investigación o a fijar sus límites, ningún derecho a impedir la comunicación de sus resultados, sean verdaderos o falsos, a *quien* y *como* queramos. Respecto a lo anterior, no tenéis ninguna *obligación,* vuestra obligación se refiere exclusivamente a fines terrenos y no a los supraterrenos de la ilustración, respecto a los cuales debéis comportaros con una pasividad absoluta, ya que *ellos* no son de vuestra incumbencia. Pero quizás vosotros preferiríais hacer algo más de lo que estáis obligados a hacer. ¡Pues bien, veamos lo que podéis hacer!

Es verdad, oh príncipes, que sois personas superiores, sois verdaderos representantes de la divinidad, no a causa de una superioridad innata a vuestra naturaleza, ni como espíritus tutelares *que hacéis felices* a la humanidad, sino por el sublime encargo de proteger los derechos que Dios nos otorgó, por la cantidad de graves e indispensables deberes que merced a ese encargo lleváis sobre

vuestras espaldas. Por vuestra parte, es sublime pensar lo siguiente: «Millones de hombres me han dicho: ved, nosotros somos del linaje de los dioses y llevamos en nuestra frente el sello de nuestro origen, *nosotros* conocemos la dignidad que nos confiere el hecho de *no ser nosotros, millones de hombres,* los que tengamos que preservar los derechos que nos trajimos a la tierra como dote de la casa paterna; nosotros los depositamos en *tus* manos, son sagrados en virtud de su origen; preservalos en nuestro nombre, sé nuestro padre adoptivo hasta que retornemos a la casa de nuestro verdadero padre».

Vosotros distribuís cargos y dignidades en el Estado, concedéis tesoros y honores, socorréis a los necesitados y dais pan al pobre, mas no podéis ser benefactores. El cargo que otorgáis no es ningún regalo; si lo otorgáis al más digno de ello, es una parte de vuestro peso que cargáis sobre las espaldas de vuestro conciudadano; si se lo dais a quien poco se lo merece, es un robo a la sociedad y a quien más se lo merece. Los honores que concedéis, no los concedéis vosotros; a cada uno ya le ha sido adjudicada su virtud, y vosotros no sois más que su sublime intérprete en la sociedad. El dinero que repartís nunca fue vuestro, es un bien que la sociedad os confió y depositó en vuestras manos para remediar todas sus necesidades, esto es, las necesidades de cada particular. La sociedad lo distribuye a través de vuestras manos. El hambriento a quien dais pan, lo tendría si la unión social no lo hubiese forzado a privarse de

él. La sociedad por medio vuestro le devuelve lo que era suyo. Si hicieseis todo con sabiduría infalible y escrupulosidad incorruptible, si no fallaseis nunca ni os equivocaseis, entonces cumpliríais con vuestro deber.

Querríais hacer todavía algo más. Pues bien, vuestros conciudadanos no son tales meramente en el Estado, también lo son en el mundo espiritual en el que ocupáis un rango no más alto que el suyo. Como tales nada tenéis que exigirles ni ellos a vosotros. Podéis buscar la verdad por vuestra cuenta, conservarla para vosotros, gozarla con toda vuestra sensibilidad y ellos no tendrán derecho a reprochároslo. Podéis dejar que la investigación de la verdad siga su propio curso sin vosotros, sin preocuparos lo más mínimo por ella. No necesitáis el poder, la influencia, el prestigio que la sociedad ha puesto en vuestras manos para emplearlos en promover la ilustración, pues la sociedad no os los ha dado para esto; pero si lo hacéis, es por vuestra propia voluntad y está de más; de este modo, podéis realmente prestar un servicio a la humanidad, frente a la cual tenéis, además, deberes ineludibles.

Honrad y respetad personalmente la verdad y aprended esto: Sabemos que en el mundo espiritual sois iguales a nosotros y que la verdad, mediante el respeto de los más poderosos dominadores, adquiere un carácter tan poco sagrado como mediante el homenaje que le tributa el último del pueblo; con vuestro sometimiento a ella no la honráis, sino que os honráis a vosotros mismos. A veces mu-

chos de nosotros nos sentimos inducidos a creer que una verdad recibe nuevo esplendor por el brillo de quien le rinde homenaje. Aprovechaos de esta ilusión hasta que desaparezca. Dejad que vuestros pueblos sigan creyendo que todavía hay algo superior a vosotros y que hay leyes por encima de las vuestras. Doblegaos públicamente con ellos a estas *leyes* y así alcanzarán para ellos y para vosotros un mayor respeto.

Escuchad de buen grado la voz de la verdad, cualquiera que sea su objeto; permitidle que se acerque siempre a vuestro trono sin temor a que eso haga disminuir su propio brillo. ¿Queréis ocultaros de ella, temerosos de la luz? ¿Qué motivo tenéis para temerla si sois puros de corazón? Obedecedle si desaprueba vuestras decisiones; corregid vuestros errores si os convence de ello. No tenéis nada que perder. Siempre hemos sabido que sois hombres mortales, esto es, que no sois infalibles; y de ello no nos hemos percatado tan sólo porque lo hayáis admitido. Tal sumisión no os deshonra; cuanto más poderosos sois, más os honra. Podríais continuar con vuestras medidas, ¿quién podría impedíroslo? Podríais seguir siendo injustos premeditada y deliberadamente, ¿quién se atrevería a haceros reproches en vuestra propia cara, a censuraros por lo que realmente erais? Sin embargo, os decidís voluntariamente por honraros a vosotros mismos y obrar rectamente, y con esta sumisión a la ley de la justicia, que os hace iguales al último de vuestros esclavos, os ponéis al mismo tiempo en el rango del espíritu finito más elevado.

La superioridad de vuestra condición terrena y todos vuestros privilegios externos los debéis al nacimiento. Si hubieseis nacido en la cabaña del pastor, la mano que ahora sostiene el cetro, sostendría el cayado. En virtud de ese cetro, todo ser racional respetará en vosotros la sociedad que representáis, pero ciertamente no a vosotros. ¿Sabéis a quién están dirigidos nuestras solemnes reverencias, nuestro respetuoso decoro y nuestro tono sumiso? A los representantes de la sociedad, no a vosotros. Vestid a uno de vuestros hombres de paja con vuestras regias vestiduras, hacedle mantener en su mano vuestro cetro, sentadlo en vuestro trono y poneos frente a él. ¿Creéis que echaríamos en falta el soplo invisible que tan sólo emana de vuestra persona divina, que nuestras espaldas serían menos flexibles, nuestro decoro menos respetuoso, nuestras palabras menos tímidas? ¿Nunca se os ha ocurrido indagar cuánto de ese respeto es debido a vosotros mismos? ¿Cómo se os trataría si no fueseis más que uno de nosotros?

No esperéis la respuesta de vuestros cortesanos. Ellos os jurarán solemnemente, si es eso lo que deseáis oír, que os respetan y aman sólo a vosotros y a vuestra persona, no al príncipe. Tampoco os responderían los sabios suponiendo que tuviesen que sobrevivir con el aire que respiran vuestros cortesanos. No os responderían a vuestras preguntas, sino a las del representante de la sociedad. Ver nuestro valor personal reflejado como en un espejo en el modo en que nuestros conciudadanos

se comportan con nosotros, es una ventaja exclusiva de las personas privadas; tan sólo se estima el valor de los reyes una vez que han muerto.

Si queréis una respuesta a estas preguntas, que bien la merecen, tenéis que darla vosotros mismos. Vuestros conciudadanos os respetarán en la misma medida en que vosotros os podáis respetar siempre que no os miréis a través del cristal engañoso de vuestra presunción, sino en el espejo puro de vuestra conciencia. Luego en el supuesto de que queráis saber si, en el caso de que perdieseis la corona y el cetro, aquel que ahora os canta loas, os compondría sátiras; si aquellos que ahora se apartan de vosotros respetuosamente, os abrumarían maliciosamente; si se burlarían de vosotros el primer día, os despreciarían fríamente el segundo y se olvidarían de vuestra existencia el tercero, o bien si aún respetarían al hombre que hay en vosotros y que no necesita ser rey para ser grande, entonces interrogaos a vosotros mismos. Si no queréis lo primero, sino lo último; si queréis que os respetemos tan sólo por vosotros, debéis ser dignos de ello. Pero al hombre no le hace digno más que la libre sumisión a la verdad y a la justicia.

No debéis impedir la libre investigación, debéis promoverla, y no podéis promoverla de otro modo más que con el interés que vosotros mismos demostréis por ella, con la docilidad con que aceptéis sus resultados. Los investigadores amantes de la verdad rara vez necesitan para otros los honores que podéis otorgar, para ellos mismos, jamás.

Su honor no depende de vuestras firmas y sellos, sino que reside en los corazones de sus contemporáneos, que gracias a ellos llegaron a ser más cultos; en el libro de la posteridad, que encenderá su antorcha con su llama; en el mundo espiritual, en el que no sirven los títulos que vosotros conferís. Las recompensas —¡mas qué recompensas!—, las compensaciones por el tiempo dedicado al servicio de los demás, son una miserable gratificación comparada con la deuda que la sociedad tiene con ellos. Sus auténticas recompensas son superiores, consisten en una actividad más libre y en una mayor expansión de su espíritu. Ellos se lo procuran sin vuestro concurso. Pero si también queréis compensarlos, hacedlo de tal modo que al mismo tiempo que os honran, no se sientan deshonrados, sino por el contrario, tan libres que hasta puedan rehusarlo. Jamás lo hagáis para comprarlos porque no podéis comprar a ningún servidor de la verdad, nunca está en venta.

Dirigid las indagaciones del espíritu investigador hacia las necesidades más actuales y urgentes de la humanidad, pero dirigidlas con mano sabia y ligera, nunca como soberanos, sino como libres colaboradores, nunca como amos del espíritu, sino como alegres partícipes de sus frutos. La coacción es contraria a la verdad; ésta sólo puede prosperar con la libertad de su patria, el mundo espiritual.

Y sobre todo, aprended a conocer finalmente a vuestros verdaderos enemigos, a los únicos culpa-

bles del crimen de lesa majestad, a los únicos violadores de vuestros santos derechos y de vuestras personas. Son aquellos que os aconsejan dejar a vuestros pueblos en la ceguera y la ignorancia, propagar entre ellos nuevos errores y mantener los antiguos, impedir y prohibir la libre investigación de todo género. Consideran vuestros reinos como reinos de las tinieblas, que no pueden subsistir en la luz. Creen que vuestros derechos sólo pueden ejercerse bajo el velo de la noche y que sólo podéis gobernar entre los ciegos y engañados. Quien aconseja a un príncipe que impida a su pueblo el progreso de la ilustración, le dice en la cara: «Tus pretensiones son de tal género que repugnan al sano entendimiento humano y debes reprimirlas; tus principios y tus actos no soportan la luz, no dejes que tu súbdito llegue a ser más ilustrado, de lo contrario te maldecirá; tus facultades intelectuales son débiles, no permitas que el pueblo se haga más inteligente, de lo contrario te ignorará. Las tinieblas y la noche son tu elemento y debes tratar de difundirlas a tu alrededor antes de que tengas que huir del día».

Sólo los que tienen verdadera confianza y verdadero respeto por vosotros os aconsejan difundir la ilustración a vuestro alrededor. Consideran vuestros derechos tan fundados que ninguna iluminación puede dañarlos; vuestras intenciones tan buenas que no pueden más que mejorar con cada nueva luz; vuestro corazón tan noble que vosotros mismos accederíais a examinar bajo esta luz vuestros pasos en falso y desearíais verlos para poder

corregirlos. Os piden que tengáis vuestra morada en la luz, como la divinidad, para invitar a todos los hombres a respetaros y amaros. Tan sólo escuchadles y, sin halagos ni precio, os darán su consejo.

APENDICE
A LOS DISCURSOS
A LA NACION ALEMANA

Escrito en el año 1806
(inédito)

APLICACION DE LA ELOCUENCIA EN LA ACTUAL GUERRA

A menudo los modernos llaman elocuencia incluso a lo que no es expresado verbalmente. Aquí entenderemos por tal ante todo el hecho de hablar; de lo mencionado en primer lugar diremos algo más adelante.

Desde siempre, allí donde ha existido y había un oído dispuesto a escuchar, la historia muestra que en la guerra la elocuencia ha sabido despertar en los soldados el entusiasmo por la victoria, y con frecuencia una palabra ha bastado para derrotar ejércitos, y si acaso lo hemos podido olvidar, el enemigo se ha encargado de mostrárnoslo en los últimos acontecimientos.

Aquí se da por supuesto con razón que en la guerra actual, nadie, desde el jefe hasta el último de los subordinados, necesita ser estimulado o enardecido, ya que todos los ánimos están ardiendo

hasta la saciedad, encendidos por una causa sin parangón a lo largo de todos los tiempos. Sin embargo, todavía hoy e independientemente de aquella tarea, le queda a la elocuencia la misión, mucho más pura y hermosa, de concentrar en una llama duradera, libre y cuidadosa el ardor ya encendido, y de conservar el fuego sagrado a fin de que en todo momento pueda avivarse convenientemente.

Una elocuencia con este espíritu —se supone ya la capacidad de entendimiento— se encuentra sólo en los oficiales del ejército y en los mejores, capaces de una reflexión pura y clara. Sin que originariamente llegue a encender los ánimos, ella puede presentar de nuevo a consideración qué es lo que define realmente al mejor y qué es lo que piensa en su interior; sólo quiere hacerle comprender con palabras lo que en el curso de la acción continuada se le escapa al que actúa, manteniendo siempre presente a la intuición la bella imagen que en él despertó el momento de mayor entusiasmo; sólo quiere plantear aquellas consideraciones que cualquiera se plantearía del mismo modo a sí mismo si tuviese tiempo para ello, e incluso fijarlas para una reflexión clara y personal en la vida y para actuar después consecuente y firmemente, así como para comunicárselas más fácilmente a los demás.

Lo que le incumbiría en primer lugar a quien se propusiese administrar este asunto del discurso sería la demostración de que él mismo entiende el significado de esta guerra y que le mueve más

el interés por la misma que el que pueda tener por su propia vida o cualquier otro interés. El autor del presente trabajo ve así la guerra que parece inminente:

Mediante ella se ha de decidir la cuestión de saber si aquello que la humanidad ha conseguido con mil sacrificios desde sus comienzos —en orden y habilidad, en costumbres, arte y ciencia— y desde que levanta alegremente su vista al cielo, continuará y seguirá creciendo según las leyes de la evolución humana, o si todo lo que los poetas han cantado, los sabios pensado y los héroes culminado, debe hundirse en el inmenso abismo de la arbitrariedad que no sabe lo que quiere, salvo que quiere ilimitada y obstinadamente. La decisión, tras los intentos frustrados de otros, ha recaído finalmente en aquel Estado de Europa dueño de todos los bienes de la humanidad que están en juego y al que, consiguientemente, le corresponde en mayor parte la tarea de conservación de los mismos; es decir, es como si ese Estado se hubiese desarrollado en la edad moderna de la forma más conveniente para esta finalidad y hubiese mantenido su importancia[1].

La cuestión es si el orador que emprende esa gran tarea sabe de qué manera puede resolverla

---

[1] Como ya dijimos en el «Estudio preliminar», los escritos del *Apéndice* hay que situarlos en el contexto de la guerra contra Francia, que, así lo refleja este pasaje, a veces adquirió un significado moral y casi metafísico. Aquí, refiriéndose a Alemania, puede percibirse también la peligrosa idea de «nación salvadora». Por otra parte, es Fichte mismo el orador modelo que describe tanto en este artículo como en el siguiente [en el que también se presenta como un emisario de la ciencia, de su *Doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*)].

con éxito. El autor cree que, indefectiblemente, si todos, desde el primero hasta el último, con la misma fuerza de hierro que el enemigo, están dispuestos a hacer exactamente lo que quieren, *sólo* esto y nada más, y si mientras hacen la guerra no piensan al mismo tiempo en la paz, entonces se resolverá victoriosamente; en suma, no han de tener por lema, como antiguamente lo tenía el enemigo, vencer o morir, pues lo último nos llegará sin habérnoslo propuesto, y quien tiene que actuar nunca ha de querer esto, sino *vencer*.

La cuestión es saber si ese mismo orador está movido tan poderosamente por este interés hasta el punto que de él se puede esperar que su discurso le va a brotar, vivo y vivificador, del corazón. El autor sabe que no puede vivir a menos que se apropie de aquello que está en juego y que sólo la esperanza de poder contribuir en algo a la consecución del fin, le arrastra a hacer este ofrecimiento, prescindiendo de ocupaciones que estimulan mucho más su actividad.

Respecto a la forma externa, admitiría complacido la vieja y habitual del predicador (aparentemente tanto más plausible cuanto que él ha estudiado teología en otro tiempo y predicado con frecuencia), en el caso de que en esta época en que todo se renueva y en la que el enemigo nos amenaza con nueva maldad que toma cariz revolucionario pudiese chocar contra lo insólito de una nueva forma; aunque le parezca más adecuado a nuestros tiempos la forma más libre de un orador oficial y laico, de un orador tal en torno al cual,

en ciertos días, generalmente domingos, se reunirían los mejores para considerar grave y solemnemente la próxima gran decisión, según el material arriba indicado que parece prometer entretenimiento inagotable.

Basta ya de hablar de la elocuencia directa, que, como se presenta ante nuestros ojos, es la que más excita los ánimos.

Respecto a la otra, que necesita la letra impresa como vehículo, podrían decretarse proclamas al ejército, o bien para reconocer o elogiar razonablemente, con precisión y distinción, la justicia que ampara a los soldados, o bien de modo que no sólo se amenace, sino que al mismo tiempo se gane también su voluntad, para recomendarles disciplina, buenas costumbres y orden en las provincias que atraviesan. Habrá que dictar proclamas a los habitantes de las provincias a las que llegan nuestras tropas, en las que les daremos a conocer y les haremos partícipes de nuestra intención de no expoliarlos ni subyugarlos, sino de devolverles la paz, la libertad y la tranquilidad.

Aunque puede que sobrepase los límites de los cometidos que he asumido, deseo, sin embargo, que, con respecto al asunto de las aptitudes de las que hay que disponer para dirigir al género humano en esta guerra, se me permita, para completar lo anterior, añadir que, tal como me parece, al comienzo de la misma habrá que promulgar un manifiesto que declare pública e inequívocamente el objetivo de la guerra, que nos preserve de forma infranqueable de otras intenciones, y así, que

la opinión general de Europa determine para nosotros un aliado irreprochable, el mejor que pueda haber teniendo en cuenta el carácter de la guerra actual. Habrá que admitir que por fin ha llegado la hora de mantener alejados de esta santa lucha los proyectos de una política de gabinete de miras estrechas; y si realmente se está decidido a ello, hay que demostrarlo y manifestarlo sin ambigüedad.

DISCURSOS A LOS SOLDADOS ALEMANES AL COMIENZO DE LA CAMPAÑA DE 1806

(Fragmento)

DISCURSO INTRODUCTORIO

¿Quién es el orador? Entre otras cosas, un emisario de la ciencia y del talento. Sabéis que gentes de todas las condiciones os han confiado sus más preciados intereses, implorándoos silenciosamente que defendáis el fruto de su progreso, su saludable prosperidad. Ahora también se os ha confiado la ciencia y todo perfeccionamiento espiritual de la humanidad. La ciencia puede hablar y de hecho habla; implora con palabras, pero en realidad no implora, más bien tiene confianza y predice lo que haréis por ella, pues no teme que pueda avergonzarse posteriormente o ver frustrada su esperanza.

Ella tiene en cuenta todos los demás intereses, incluso los más sagrados; en consecuencia, puede apreciar el mérito de lo que haréis. Ella sólo quiere tratar con lo supremo y no con lo que es visible a primera vista. Sólo os permitiría implorar esos sagrados intereses, si tuviese necesidad de ello; de este modo, hará que los mismos atestigüen únicamente en favor de la grandeza y del valor de vuestros actos, revelándoos a partir de ellos su sentido más oculto y secreto, y ennobleciendo y santificando vuestro obrar por el significado que tiene para vosotros mismos.

¿De qué órgano se sirve la ciencia y los intereses contenidos en ella? De un hombre, cuya intención y carácter no son desconocidos, sino que están ante la nación alemana desde hace más de una década; de un hombre, cuya mirada no ha estado pendiente del polvo, sino que siempre ha buscado lo imperecedero; que jamás ha renegado cobardemente y por desaliento de su convicción, sino que la ha afirmado claramente con cualquier sacrificio, no haciendo su modo de pensar indigno de hablar entre los valientes de valor y firmeza. Si no debe darse por satisfecho con hablar, si no puede combatir junto a vosotros en vuestras líneas, ni demostrar la verdad de sus principios con hechos, arrostrando valientemente el peligro, desafiando la muerte, luchando en los lugares más arriesgados, entonces la única culpable es su época, porque ha separado la profesión del sabio de la del soldado y no es capaz de incluir la instrucción que requiere el último en el plan de forma-

ción del primero. Pero tiene la sensación de que, si hubiese aprendido a manejar las armas, no sería menos valiente que cualquiera de los demás; lamenta que su época no le concediese, como lo hizo con Esquilo y Cervantes, la oportunidad de demostrar su palabra con sólidos hechos, pues en el caso presente, que bien puede considerar como la nueva tarea de su vida, preferiría proceder con hechos antes que con palabras.

Pero ahora, ya que sólo quiere hablar, desea espadas y rayos para hacerlo, y lo anhela convencido y no sin peligro. En estos discursos declarará, firmando con su nombre, verdades sobre el asunto que nos ocupa, y lo hará con toda la claridad con que las concibe y con toda la energía de la que es capaz; verdades que ante los tribunales del enemigo merecen la muerte. Pero no por eso se esconderá cobardemente, sino que os da su palabra de que vivirá libre en su patria o perecerá con ella.

El ha asumido esta misión movido exclusivamente por su corazón; lo que dice son sus propias opiniones y convicciones, no lo hace por encargo ajeno ni tienen otra intención; él solo quiere asumir la responsabilidad. Mayor razón para permitirle que se dirija a vosotros, ya que siente una verdadera necesidad de que sus pensamientos huyan de su medio habitual buscando refugio en vuestra compañía, en vuestra imagen. Es evidente, y así hay que reconocerlo, que la nación alemana ha sido la única culpable (sólo pocos individuos pueden eximirse completamente de esa culpa) del

destino que os ha puesto las armas en las manos y desgraciadamente ha merecido lo que ojalá vuestras victorias eviten. Indolencia, cobardía, incapacidad para sacrificarse y *arriesgarse* a poner sus bienes y su vida al servicio del honor, el hecho de preferir padecer y dejarse hundir en una ignominia cada vez mayor; tales fueron hasta ahora los caracteres de la época y su política. Tal es el envilecimiento que considera cualquier rebelión contra eso como propia de exaltados, ridícula. El hombre tiene algún valor tan sólo si su voluntad no se doblega ni se deja intimidar por nada, ni siquiera por la muerte, llegando así a superarla. El ánimo exaltado es lo único honroso, verdaderamente humano. Pero aquella forma de pensar tan trivial es indecisión, a menudo asociada con la irreflexión.

¿Cuál es por el contrario el carácter del soldado? Tiene que saber sacrificarse, pues para ello es educado. En él no pueden apagarse el sentimiento sincero, el justo amor por la verdad, el deseo de elevarse hasta algo que está más allá de la vida y de los placeres. La moral enervante, la sofística mezquina no hallarán paso ante vosotros; sus mayores y más poderosos seguidores tendrán al menos que procurar alejarla de vosotros. ¿Dónde se encontrará salvo en vosotros a quien se rebele contra eso mediante la especulación y el conocimiento de los antiguos y de los mejores modernos, buscando en el mundo real algo que esté animado con los mismos sentimientos? Aquella situación tan dispersa es de nuevo entrelazada gracias a la

seriedad que se le supone a la rebelión; contra este sentimiento inhabitual y doloroso, la risa es el medio prescrito por el instinto natural para volver a distenderse confortablemente. Ellos se ríen del exhortador. ¡Ojalá con vosotros lograse expresar por primera vez cosas de un orden superior del mundo sin recibir inmediatamente vuestra burla!

Tenéis y seguiréis teniendo la *oportunidad* de progresar seguros de vuestro valor. *Antes* de la batalla y en vista de la guerra, no tenéis que vacilar y querer sólo la guerra, sino contar constante y prudentemente con todas sus consecuencias. *Durante* el tumulto de la batalla, debéis conservar el sentimiento de firmeza en el corazón, e incluso en la muerte pensar en la victoria, en la patria, en *lo eterno*. Nadie como vosotros tiene esta oportunidad, por eso sois dignos de ser envidiados. Mas sólo dando este ejemplo influiréis en los demás, daréis nervio y fuerza al resto de la nación, que estaba como muerta y sin energías. El amigo de la humanidad y de los alemanes dirige esperanzado su mirada hacia vosotros. En vosotros se erigen sus esperanzas que yacían derribadas.

¡Ojalá pudiera dirigirme a vosotros directamente, inspirándome en vuestras miradas! Pero quiera que el amor común resucite las letras muertas y los ideales comunes hagan de intérprete entre vosotros.

EN RELACION AL HOMBRE SIN NOMBRE

¿Bajo qué condiciones surgen dinastías? Las más recientes se han formado a partir de las relaciones de confianza ya existentes, además de los lazos de los súbditos con el suelo. Así ocurrió en Francia. Es en este Estado de derecho ajeno a él en el que se presenta el *usurpador*. La usurpación consiste precisamente en utilizar para su beneficio personal cosas que ha robado a su enemigo y no ha adquirido legítimamente. ¿Cómo nacieron las antiguas dinastías, por ejemplo la romana? Era un *emperador* quien tenía que poner orden en la república a causa de la lucha perpetua entre las facciones. La introducción del derecho de sucesión sólo apareció a imitación de los reyes bárbaros. ¿No es el último caso similar al que ahora nos ocupa? Pero entonces, él[2] habría debido respetar la república y desempeñar en ella exclusivamente la función de *protector* y de jefe militar, reuniendo en sí las primeras dignidades de la república, tal como hizo Augusto; y para eso, no necesitaba atribuirse una nueva dignidad o ponerse una corona. Es al mismo tiempo un usurpador de los derechos de los demás monarcas, pues quiere pasar por ser su igual y ganarse de este modo su favor

[2] Con este pronombre se refiere a Napoleón, a quien también denomina «el usurpador» y «el hombre sin nombre». Llama la atención que Francia, de ser el paradigma a emular en la *Reivindicación (Zurückforderung)* y en las *Contribuciones sobre la Revolución Francesa (Beiträge über die französische Revolution)*, pasa a ser un país detestable, una auténtica amenaza. En *Sobre Maquiavelo (Über Macchiavelli)* también domina esta última opinión.

(¡que así sea! ¿Pero en qué honra esto a los franceses, si también proclaman reyes a sus hermanos y príncipes a sus sobrinos?[3]).

Los monarcas modernos eran como propietarios de una casa y sus súbditos inquilinos bajo ciertas condiciones; pero al menos tenían de bueno que sabían mantener el orden con ayuda de la policía.

La cuestión es la siguiente: ¿Cuándo dejará de ser posible la aparición de nuevas dinastías de este género? En primer lugar, cuando el pueblo y Europa tengan una visión clara y se ocupen de los asuntos públicos. Más radicalmente, cuando un *Estado* sea posible y deseado. Pero un Estado supone la idea de promover *con una voluntad común* el fin del género humano. Por el contrario, aquellas instituciones del Estado de tipo policial ceden la mayor parte de la tarea al arbitrio del soberano. Pero en la realidad, ambas perspectivas se confunden mucho. Se puede hablar de la seguridad de Europa —¿no lo hace él mismo?— y, sin embargo, no tener a la vista más que el fin económico del Estado (se constatará que la idea de Estado fue desarrollada primeramente a través de la constitución imperial alemana). ¿De dónde surgirá un criterio decisorio de la intención recta y verdadera?

1. Allí donde en torno a la persona del mo-

[3] Tres hermanos de Napoleón llegaron a ser reyes: José obtuvo el título de rey de Nápoles en febrero de 1806 (después sería rey de España), Luis el de rey de Holanda también en ese año, y Jerónimo se convertirá en rey de Westfalia en 1807. Napoleón se dio a sí mismo la prerrogativa de disponer los destinos dinásticos y los matrimonios de los miembros de su familia.

narca no haya ganancias extraordinarias (sino tan sólo el salario), ni derecho de sucesión, se descarta completamente la posibilidad del fin económico y la idea de comunidad es el único estímulo (como sucede en todas las repúblicas).

2. Pero donde, por ejemplo, el derecho de sucesión todavía está vigene, ¿cómo puede a pesar de ello hablarse de Estado?, es decir, ¿cómo puede atenuarse el efecto de la herencia y cómo puede ser tolerada allí donde existe? Aquí deben intervenir la fe y la confianza. Hasta ahora han sido gobernados por esta familia y han progresado bajo ella. Por eso la fe es recíproca. Se trata, por así decirlo, de la idea de una misión divina y consiguientemente de una fe en el deber que toma el lugar de la responsabilidad. En cambio, el usurpador no puede tener en absoluto esta fe. Esa es la diferencia principal.

En definitiva, es necesario que alguien asuma la responsabilidad, en caso de que el pueblo entero no quiera o no pueda hacerlo mediante las fórmulas de la Constitución. Es un *designio divino,* dice el particular, que yo viva en una monarquía, en la que los demás también creen, y que *éste* sea mi monarca. Es un *designio divino,* piensa el monarca, que todo dependa exclusivamente de mi decisión y del grado de mi entendimiento. No es así en el usurpador. ¿Por qué te has impuesto entonces por la fuerza? Está claro que tu presencia ha cambiado muchas cosas y traído multitud de miserias. ¿Cómo piensas responder por ellas? Es verdad que los franceses te han elegido, y por

eso tienen que soportarte. Pero los restantes europeos que no te hemos elegido, ¿cómo llegamos a tolerar tus pretenciones? Si vosotros[4] tuvieseis un monarca hereditario, al menos las otras monarquías hereditarias no podrían quejarse de él. Pero que hayáis pasado de una república al despotismo más perverso, es el crimen que vuestra cobardía ha cometido contra el género humano.

Lo que la humanidad no comprende acaba convirtiéndose en un designio divino, e incluso aquellos que son sabios tiene que resignarse a creer en ello. Seguramente, el monarca hereditario gobierna también con sus ministros y posiblemente los elige teniendo como guía la voz general de la nación, así instaura implícitamente un Estado libre. Lo importante no es la forma exterior; y en este caso está sustentado por su fe y la de los demás y por su mutua confianza.

Son dos cuestiones muy diferentes las que se plantean: ¿Cómo distinguir un usurpador de un verdadero monarca hereditario? ¿Cuándo pueden surgir nuevas dinastías? La primera ya está respondida: el monarca hereditario puede lograr que se crea en él y tener una buena conciencia, el usurpador nunca lo logrará (de su mala conciencia proceden el desasosiego interior y la desconfianza, la superstición y el gusto por el arte de los adivinos; todos esos hombres se imaginan que se enfrentan con una grave fatalidad).

La segunda cuestión no debe mezclarse con la

---

[4] Se refiere a los franceses.

que hasta ahora ha sido confundida, a saber, *¿bajo qué condiciones* pueden perdurar las antiguas dinastías? Esta última no tiene que plantearse.

La primera cuestión parece estrechamente ligada a los conceptos que versan sobre propiedad de la tierra[5], y esta última a su vez al concepto de humanidad, tomada como un todo orgánico o como un agregado de individuos (se presupone que el soberano hereditario se ha convertido progresivamente en un gobernante del pueblo, y que en suma estos conceptos se entremezclan todavía confusamente. Entre *Rey de Francia* y *Rey de los franceses* hay efectivamente una gran diferencia; pero el primero puede llegar a ser progresivamente el segundo, y esta transformación puede manifestarse en último término en la conciencia general y de manera constitucional).

Históricamente, el imperio en su primera forma, como también lo que establecía quién era súbdito, dependían del hecho de la tierra. Aquí, por el contrario, la propiedad de la tierra proviene del imperio; lo primero es realismo, lo último idealismo[6]. En el primer caso, cada uno se ocupa de sí

---

[5] En este y el siguiente párrafo hay un juego semántico que tiene como eje la palabra *Land*. *Land* puede significar suelo, tierra, país y territorio. Tan sólo queremos indicar la dificultad de sintetizar en una palabra en castellano todos estos significados. Así pues, el lector ha de tener en cuenta que en el término alemán están implicados esos cuatro sentidos.

[6] Recordaremos que Fichte siempre opuso el realismo al idealismo, del que se consideraba portavoz. El realismo (mejor el realismo dogmático) defiende la primacía del objeto, de las cosas, frente a las cuales el YO es meramente pasivo; el idealismo es la expresión de la hegemonía del sujeto, de la libertad, de la pura acción. En algunas ocasiones, Fichte califica su idealismo de realista, para responder a las objeciones que iden-

mismo, aunque todos están sometidos a leyes de la policía y tienen que pagar el impuesto al dueño de la tierra; así pues, la propiedad privada y la seguridad son el fin supremo y último del Estado en esta perspectiva. En el segundo caso, lo supremo es la nación, la comunidad y sus fines, y todo lo demás va apareciendo a partir del concepto de reciprocidad de prestaciones. Por consiguiente, allí la propiedad burguesa de la tierra es el fundamento de toda posesión; aquí sólo tenemos en usufructo y bajo condiciones lo que pertenece a la comunidad, al Estado.

Luego la cuestión no puede ser planteada en absoluto en los términos siguientes: ¿bajo qué condiciones pueden surgir *nuevas* dinastías?, puesto que, en efecto, no puede surgir ninguna; sino en estos otros: ¿bajo qué condición puede surgir una dinastía en general? La idea esencial en este asunto es que el monarca hereditario goza de la credibilidad de los otros y puede tener una buena conciencia. Si el que funda una dinastía debe parecerse en lo anterior al monarca hereditario y distinguirse precisamente por eso del usurpador, ello sólo puede ocurrir si es elegido por el pueblo de manera pacífica, adquiriendo al mismo tiempo el derecho a dejar su corona en herencia. No recuerdo ningún ejemplo que siga estrictamente este proceso en la historia moderna, ya que la elección de la Casa de Hannover para el trono de

tifican su sistema con una simple creación de la fantasía; de ahí que sea mejor hablar de realismo dogmático cuando nos refiramos al auténtico enemigo del sistema fichteano.

Inglaterra se basó en consideraciones de parentesco, y de *éstas* se derivó la fuente del derecho[7]. Cualquiera que sea, una nueva dinastía será tenida ciertamente por legítima siempre que su fundador deba su cargo a la elección del pueblo.

[7] En virtud de una decisión anterior del parlamento inglés, el príncipe elector de Hannover, Jorge I, fue declarado en 1714 rey de Gran Bretaña e Irlanda, ya que era un descendiente protestante de los Estuardo (su madre, la princesa Sofía, era nieta de Jacobo I). La unión personal del principado de Hannover con Inglaterra duró hasta 1837.

SOBRE MAQUIAVELO COMO ESCRITOR Y PASAJES DE SUS OBRAS (1807)

I. INTRODUCCION

NUESTRO PROPÓSITO

«Si habitualmente se tocan las campanas sólo una vez cuando muere el más digno de los ciudadanos —dice Goethe al celebrar la memoria de Winckelmann—, en cambio, hay ciertas personas que, por sus obras, son recordadas de tal modo que conmemoramos sus aniversarios con la glorificación del eterno goce de su generosidad».

Como queremos reavivar el recuerdo de uno de tales benefactores, estamos obligados a limitar de una forma mucho más modesta nuestros deseos e ilusiones. Para no mencionar todo lo que separa a ambos casos, diremos que, entre otras cosas, nuestro héroe y Winckelmann se diferencian en que el honor y la dignidad de éste ya fueron antes plenamente restablecidos por Lessing. En efecto, no sólo hay gente agradecida por lo que de otros reciben, sino también, especialmente en ciertos ám-

bitos y con relación a ciertos temas, becarios muy desagradecidos, que en parte para ocultar su pobreza de origen y persuadir al mundo de que cubren sus necesidades por sus propios medios, y en parte para impedir que otros encuentren el camino que les sirva de ayuda para lo mismo y hagan en todo lo que ellos han hecho, desacreditan lo más posible la casa en la que se les da la limosna y tratan de atribuirle la peor reputación. De esta forma encontramos también al noble florentino, primero mal entendido y valorado con una escala que explícitamente rechaza, después difamado y deshonrado, su nombre usado como injuria, y finalmente maltratado incluso peor por sus propios defensores, desafortunados e inoportunos, que por sus acusadores más perversos.

Llegamos junto a él y nos sentimos atraídos por su visión. Su sombra nos miró emocionada, como diciendo:

At tu, nauta, vagae ne parce malignus arenae
Ossibus et capiti inhumato
Particulam dare
Quamquam festinas, non est mora longa, licebit
Iniecto ter pulvere curras[1].

Queremos satisfacer esta demanda de su sombra augusta. Queremos contribuir a la honrosa inhumación de un hombre de honor, de razón y de mérito. Este y ningún otro es el fin de las páginas siguientes.

---

[1] Horacio, *Odas* I, 23.

CARACTER INTELECTUAL Y MORAL DEL ESCRITOR MAQUIAVELO

Maquiavelo se basa por entero en la vida real y su imagen, la historia; y todo lo que el más fino y comprehensivo entendimiento y la sabiduría práctica de la vida y del gobierno pueden inscribir en la historia y desarrollarlo de nuevo a partir de la historia misma, lo hace él ejemplarmente —así estamos inclinados a creerlo— y mucho mejor que otros escritores más recientes de su género. En cambio, las opiniones más elevadas sobre la vida humana y el Estado están completamente fuera de su horizonte, a saber, del punto de vista de la razón; y le tiene tanta aversión a lo que se concibe como ideal, que dice (capítulo XV del *Príncipe*) que aunque ya muchos antes que él hayan dado reglas sobre el comportamiento que un príncipe debe adoptar con sus súbditos y amigos, a pesar de eso, también se atreve él a escribir sobre este tema, en tanto sigue principios enteramente diferentes a los de aquéllos. En efecto, le parece más provechoso atenerse a la naturaleza real de las cosas que a la imaginaria. Se han imaginado tantas repúblicas y principados que nunca se han visto en la realidad y hay una distancia tan enorme entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que de hecho se hace por lo que se debería hacer, enseñaría a su alumno el arte de arruinarse antes que el de conservarse. Porque un hombre que quiera ser bueno en

todas las circunstancias, entre tantos que no lo son, irá necesariamente a su perdición.

Una confusión presente en este pasaje se disipa muy fácilmente, desapareciendo así lo chocante de la expresión con la que concluye, si se ve que la moral de Maquiavelo no incluye una única forma de ser virtuoso, cerrada y coherente en sí misma, sino docenas de virtudes particulares, las cuales, se lamenta con derecho, no tendrían por qué concordar unas con otras, ni siquiera por la determinación de una virtud rectora. Si los Estados-modelos imaginarios que critica surgen de la fusión de tales disparates, su crítica es muy justa. Más adelante, a propósito de varias de estas virtudes, por ejemplo de la liberalidad sin límites e irreflexiva, de la clemencia, o más precisamente, de la tierna sensiblería que es incapaz de decidirse a ejecutar el castigo que ha merecido el criminal, muestra que ellas no corresponden a un príncipe digno de ser tal, y a decir verdad, tiene mucha razón según nuestra opinión, pues más bien son vicios.

Así, a lo que realmente son virtudes: un sabio espíritu económico, un rigor que mantiene la aplicación inflexible de la ley, etc., lo designa, siguiendo el lenguaje popular, con el nombre de vicios, tales como la tacañería, la crueldad, etc. Esta limitación de los conocimientos del hombre en la moral, y la resultante limitación del lenguaje (en lo que no hacía más que compartir la culpa de su época, aunque él mismo no había incurrido en ella) tienen que ser concebidas previamente a todas las

cosas, en caso de que queramos comprender a nuestro hombre, y así hacerle justicia; pero de ninguna manera se le debe juzgar según conceptos que él no tiene y según una lengua que no habla. Sin embargo, lo más absurdo de todo es juzgarlo como si hubiese querido escribir un tratado de derecho político transcendental y adscribirlo forzosamente, siglos después de su muerte, a una escuela a la que no tuvo ocasión de ir en vida.

En particular su libro *El Príncipe* debería ser un libro necesario y de ayuda para cualquier príncipe en cualquier situación en la que pudiera encontrarse, pues establece de forma suficientemente amplia el plan a seguir, guiado por la naturaleza de su patria y de su época. La especial disposición de ánimo que lo orientó en su redacción fue el deseo de llevar alguna estabilidad y un carácter más duradero a las relaciones políticas en Italia, sometidas a una continua situación de cambio. Por eso, el primer deber del príncipe consiste en su propia preservación; su suprema y única virtud, el espíritu de consecuencia. El no dice: sé un usurpador o apodérate del poder mediante acciones criminales; más bien recomienda, a propósito de lo primero, que se piense antes si podrá llevarse a cabo, y de lo último no dice nunca que lo recomiende. En cambio, dice esto: si eres un usurpador o has llegado al poder mediante crímenes, es siempre mejor que te conservemos, ya que te tenemos en el poder, a que un nuevo usurpador o canalla te suceda y ocasione nuevas agitaciones o crímenes; así pues, sería de desear que te man-

tuvieses, pero tan sólo puedes mantenerte de este modo. También con respecto a estos consejos, habrá que reconocer que es siempre él quien propone los medios más adecuados y que aseguran mejor la existencia de la comunidad. En este contexto causará menos horror, esperémoslo, si se oye, por ejemplo, que Maquiavelo presenta a César Borgia como modelo. Debido a su crueldad lo había borrado de la lista de los más eminentes, pero aquello por lo que lo recomienda como modelo, a saber, que en una provincia vuelta al estado salvaje ha introducido en breve tiempo tranquilidad, orden y seguridad pública, que ha sido aceptado por sus subordinados, etc., es, en efecto, digno de elogio y tanto más en cuanto que era extremadamente raro en aquella época.

Nunca se puede perder de vista la época de nuestro escritor para juzgarlo. El cuenta, por ejemplo, sin expresar su desaprobación, cómo César Borgia atrajo hacia una trampa a varios barones poderosos, entre ellos a Oliverotto, tirano de Fermo, asesinándolos a traición. La historia de este Oliverotto, de cómo se adueñó del poder soberano mediante el traidor asesinato de su tío —que había acogido en su casa y educado paternalmente al temprano huérfano— y de todos los ciudadanos más importantes de Fermo, se puede releer en el mismo Maquiavelo[2]; los restantes traicionados por Borgia no eran mejores. En general, el desarrollo de la historia de Italia por aquel entonces se basa-

[2] *El Príncipe,* cap. VIII.

ba en que cualquier nuevo malvado apareciese y diese su merecido a los viejos malvados que ya estaban en las últimas, hasta que él mismo llegase también a su fin y encontrase su castigo a manos de alguien tan perverso como él. En cuanto a la manera en que se dejaron engañar por César, lo expresa Maquiavelo con estas curiosas palabras: «Les persuadió de que quería que les perteneciese lo que él había adquirido y de que se contentaba con el título de príncipe, pero cediéndoles a ellos el principado»[3]. ¿Acaso puede sorprender que Maquiavelo, para quien la estupidez también era un defecto y quien creía sin ninguna duda que si se es un perfecto canalla, no por eso se debería ser un perfecto cretino, no estuviese muy inclinado a sentir lástima por los embaucados o a guardar rencor a sus opresores?

Aquel espíritu consecuente y aquella profunda prudencia que exige al príncipe en el curso de su vida e incluso aquello que no le exige, amor fiel a la verdad y honestidad, son los rasgos del escritor Maquiavelo. Lo que se sigue de algo, lo dice, y busca por todas partes lo que todavía podría seguirse de ello, diciéndolo todo, preocupado únicamente por la exactitud de sus conclusiones y

[3] Pasaje imprecisamente traducido por Fichte de un corto texto de 1503: *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*. Hay que subrayar que las citas de las obras de Maquiavelo que Fichte reproduce no siempre se ajustan literalmente al original italiano ni por supuesto a su correspondiente traducción alemana, y en ocasiones son imprecisas e incluso equívocas. Nosotros hemos traducido la versión de Fichte, puesto que es una obra de éste la que vertemos al castellano, pero invitamos al lector interesado en ello a cotejarla con el original de Maquiavelo.

no tomando en consideración nada más, como si nunca alguien hubiese opuesto algo ni opondrá a lo supuestamente verdadero. A menudo se detiene en las frases más paradójicas con ingenuidad infantil —así se le podría llamar en el buen sentido—, para que se pueda ver cómo piensa y que es así efectivamente como piensa*.

Se piense lo que se quiera sobre el contenido de los escritos de Maquiavelo, siempre serán por su forma, con un paso seguro, claro, inteligente y bien ordenado en los razonamientos, una lectura muy atrayente. Pero quien tenga interés por la naturaleza moral del autor, que se refleja en su obra sin voluntad expresa, no lo abandonará sin amarlo y respetarlo, y al mismo tiempo sin lamentar que a este espíritu magnífico no le tocase en suerte un campo mucho más propicio para sus observaciones.

---

* La última observación es válida muy particularmente para su libro *El Príncipe*. Por eso fue una ocurrencia muy desafortunada la del prologador a la edición florentina de 1782[4], al sostener que Maquiavelo no tomó las cosas en serio en este libro, sino que es una sátira, lo que también es de sobra desmentido por los *Discursos sobre Tito Livio*. No puede sorprender que a tal prologador de *El Príncipe* de Maquiavelo le fuese incomprensible; pero él mismo habría debido reconocer en esta obra un tono de fiel sinceridad, y al mismo tiempo concebir qué carácter pérfido atribuye a su protegido al suponer que con este tono tan sólo ha querido burlarse de Lorenzo; sin embargo, eso deberá haberse esperado de él.

[4] Fichte alude seguramente a la primera edición de las *Obras completas* en seis volúmenes por G. Cambiagi, Florencia, 1782.

SOBRE EL REPUBLICANISMO Y EL MONARQUISMO DE MAQUIAVELO

En la Edad Media una ciudad se llamaba libre, es decir, era una república, después de que se hubiese separado del imperio que, por su lejanía, no la defendía nunca, pero que, sin embargo, dejaba sentir a veces su peso. Así han nacido las repúblicas en Italia y Suiza; las de la última tenían algunas ventajas sobre las primeras gracias a su confederación, aunque también ésta provocaba guerras internas. El único logro de estas emancipaciones era que regularmente, en lugar de seguir siendo un miembro de la anarquía general, se organizaba para sí mismo una anarquía, y los golpes que debía recibir, en lo sucesivo se los infligía a sí misma con sus propias manos. No es éste el lugar para probar que dichas pequeñas repúblicas puedan rendir un buen servicio a los fines momentáneos dentro del gran plan del universo; en cambio, si quieren permanecer autónomas después de haber conseguido estos fines y tener alguna importancia por sí mismas, deben contradecir en general el proyecto de la unidad social y el progreso del género humano, y cuando se alcanza este progreso, deben desaparecer necesariamente. Maquiavelo mismo, en sus *Historias florentinas,* es el testigo más irreprochable del cariz que ha tomado lo anterior, especialmente en la República florentina.

No obstante, se ve todavía en nuestros días que los que han crecido en tales repúblicas y se han acostumbrado desde la infancia a considerarse como

libres por no tener príncipes, y nos toman a los demás como servidores de estos últimos, acaban siendo conducidos a abandonar ese concepto erróneo de república, aunque con dificultad y tras viajes y estancias en países de régimen monárquico y el estudio de la historia y de la filosofía; y de ello se debe concluir que incluso para el más sabio e inteligente es difícil superar esta ilusión y así, en efecto, podría aceptarse provisionalmente como posible que también Maquiavelo, por lo demás tan penetrante en estos asuntos, hubiese tenido alguna debilidad humana en este punto.

De hecho, nos parece que sobre todo del final del tercer libro de sus *Historias florentinas* y del principio del cuarto resulta claramente que no sólo obra así en el plano general, sino que incluso en su república muestra sus preferencias por un determinado partido y que esta parcialidad en favor de dicho partido ha perjudicado su habitual espíritu consecuente. En su república pertenecía al partido de la clase media adinerada, de los *nobili popolani,* como él lo llama; bajo el portaestandarte vitalicio Soderini había prestado en este partido buenos servicios al Estado, y sólo eso puede hacer disminuir un poco el asombro que, de lo contrario, nos asaltaría cuando le oímos contar las vidas y los hechos de Giorgio Scali o de Maso y Rinaldo Albizzi (que además ha escogido como sus héroes) o cuando le vemos confesar que este partido, con su victoria sobre los partidos opuestos, se ha dejado llevar por la arrogancia; pero aun así está eso bien, no pudiéndose decir nada más

cruel de los otros dos partidos, el de la alta nobleza y el del pueblo llano, olvidando precisamente aquí investigar, según su método habitual, con qué firme orden de las cosas habría sido evitado el surgimiento de esa arrogancia; y si hubiese procedido con la profundidad con que solía hacerlo, habría debido encontrar que Florencia no podía ser ninguna república, de la misma forma con que, por ejemplo (*Discursos,* libro 1, capítulo 18), allí donde no sólo trata de Florencia, encuentra que una república muy corrompida únicamente podría ser mejorada mediante el poder ilimitado de un solo hombre. No obstante, Florencia como Estado, según sus propias *Historias,* estaba corrompida más allá de cualquier medida. Incluso con la reforma del Estado propuesta por el Papa León, que de nuevo quiere conservar la forma republicana, no se habría remediado un mal tan hondamente enraizado, como podría probarse fácilmente a partir del mismo Maquiavelo. De lo anterior se sigue que Maquiavelo opone por doquier repúblicas y principados: ambos son igualmente posibles, pero hay que manejarlos de modos diferentes.

Tras su destitución del secretariado que acompañó la caída de Soderini y después de su destierro, en los estudios a los que se consagró íntegramente y cuyo resultado fueron los escritos que poseemos, parece haber comprendido que ya no sólo tenía que ocuparse de Florencia, sino de Italia entera y que ésta debería ser unificada bajo la dirección de un único italiano. Así lo dice también en el libro I, capítulo 12, de los *Discursos:* «Es

sólo la corte de Roma la que mantiene dividida a nuestra Italia. Pero nunca ha sido un país verdaderamente uno y dichoso, excepto después de haber llegado a estar por entero bajo la soberanía de una república o de un príncipe, como ha ocurrido con Francia y España».

Esta autoridad soberana y única en la situación de la época la encontró Maquiavelo en un príncipe, a saber, en Lorenzo de Medici, que podía contar con el apoyo de otro de los miembros de los Medici, el Papa León, y así surgió su libro *El Príncipe* y el conmovedor llamamiento a la liberación de Italia con que concluye[5].

SOBRE EL PAGANISMO DE MAQUIAVELO

En nuestros días algunos hombres honestos han atribuido en escritos impresos un espíritu pagano a otros hombres honestos, pero sin intención de atribuirles con ello algo malo. A un escritor que se ha declarado abierta y decididamente en favor del cristianismo y contra el paganismo, y cuya equidad frente al último no puede valerle la sospecha de parcialidad[6], se le permitirá servirse de este modo presente de hablar, ya que está obligado a confesar, frente a la acusación levantada, que él

[5] El Medici que fue Papa es Giovanni de Medici, elegido Papa en 1513 con el nombre de León X y tío del magnífico Lorenzo de Medici, duque de Urbino, a quien se dedica *El Príncipe,* y nieto de Lorenzo el Magnífico.

[6] Alusión de Fichte a la acusación de ateísmo hecha contra él en 1799.

considera a Maquiavelo un pagano declarado, como lo pueden haber sido Papas, cardenales y otros hombres respetables de aquella época.

El paganismo que se forma en el seno mismo del cristianismo y en los destinatarios de esta religión, comparte con otro tipo de mentalidad todavía más despreciable el tener por origen su dependencia del mundo meramente sensible, sin ningún sentimiento de lo suprasensible, a la vez sin tacto y sin órgano para la metafísica. Si a ello se añade un carácter débil e indolente y si el espíritu entero está realmente preso del mismo fango que es en lo único en que se cree, entonces surge esa conocida chabacanería que ha aparecido en nuestra época en toda clase de escritos. Sin embargo, a escondidas, esa gente todavía tiembla sin cesar ante el templo en el que no cree. Si, por el contrario, el espíritu es de origen suprasensible, sólo que no es capaz de tener a la vista su procedencia originaria, y surge, en este caso no puede faltar, un carácter sincero, recto y vigoroso; si además se entrega al estudio de la literatura clásica de la antigüedad y se es poseído y penetrado por su espíritu, entonces resulta aquella elevada sumisión al destino desconocido, aquella firme dependencia de sí mismo —como lo único sobre lo que se puede construir—, aquella forma fresca de abrazar la vida en tanto que todavía está ahí teniendo presente que para el futuro no podemos contar con nada— aquel conocido ideal prometeico; en suma, el paganismo moderno. Pero el cristianismo es detestado porque, creen ellos, con engañosas

esperanzas en otra vida se priva a sus adeptos del uso y del disfrute de la presente, y se les impide tener una vida audaz, decidida y fresca, en resumen, porque no la conocen ni la pueden concebir, sino que la identifican con la vida monacal. Puesto que la vida, en todos los casos, tiene más valor que la muerte, y la rectitud y el vigor más que la debilidad enfermiza, son, en efecto, mucho más preferibles estos hombres que los dispuestos según la opinión del cristianismo.

Así era Maquiavelo, de ahí que puedan explicarse perfectamente sus vicios como sus virtudes, sus límites como su desconsiderada franqueza. Frente al cristianismo, frente a su manía de eliminar, siempre que sea posible, los monumentos clásicos, frente al orden de las cosas que introduce sobre este terreno, se enardece a veces de forma verdaderamente sublime. ¿Puede censurarse a quien ha hecho del bello mundo antiguo la patria de su espíritu, sin darse cuenta, no obstante, de que todas las destrucciones en ese mundo no son más que un paso necesario hacia el mejor y más perfecto que de ello pueda resultar? Por lo mismo, se encuentran en sus comedias y en *La vida de Castruccio* rasgos de auténtico alborozo pagano y de genial impiedad.

Frente a este reproche de hostilidad contra el cristianismo, como así lo reconocía, no es necesario defender a Maquiavelo, sino que hay que admitirlo, pero estimándolo en su justo valor. Siempre estuvo preocupado por separarse de la vida una vez cumplidos debidamente todos los sacramentos de la

iglesia, lo que sin duda fue muy beneficioso tanto para los hijos que dejaba tras de sí como para sus escritos.

GRAN LIBERTAD DE ESCRIBIR E IMPRIMIR EN LA EPOCA DE MAQUIAVELO[7]

A propósito del parágrafo anterior y en la medida en que algún que otro lector se haya asombrado de cómo se le ha dejado a Maquiavelo escribir lo que acabamos de exponer, podría valer la pena, a comienzos del siglo XIX y en los países que se jactan de tener la mayor libertad de pensamiento, echar una ojeada a la libertad de escribir e imprimir que había a comienzos del siglo XVI en Italia y en la sede papal de Roma. Cito sólo dos ejemplos entre miles. Las *Historias florentinas* de Maquiavelo son escritas por requerimiento del Papa Clemente VII y a él están dedicadas. En el primer libro se encuentra de inmediato el siguiente pasaje: «Así como hasta el momento no ha habido ninguna noticia de nepotes y parientes de un Papa, a partir de ahora la historia estará llena de las mismas, hasta el punto de que enseguida hablaremos incluso de sus hijos, de tal modo que a los futuros Papas ya no les queda más que dar un paso: hasta ahora han buscado colocar a

[7] El texto que sigue a este epígrafe lo reproduce, aunque no en su totalidad, como parte del prólogo a los *Discursos a la nación alemana* (*Reden an die deutsche Nation*, 1808). (*Fichtes Werke*, VII, pp. 261-263).

sus hijos en principados, sólo tendrán que dejarles también en herencia la silla papal».

Para estas *Historias florentinas,* junto al libro *El Príncipe* y los *Discursos,* el mismo Clemente, *honesto Antonii* (así se llamaba el impresor) *desiderio annuere volens,* concede un privilegio, por el cual se les prohíbe reimprimir estos escritos a todos los cristianos bajo pena de excomunión, y a los súbditos papales, además de eso, bajo pena de confiscación de los ejemplares y de una multa de veinticinco ducados.

El mismo Maquiavelo ha escrito una comedia, *La Mandrágora,* que es, por lo demás, una obra muy ingeniosa. Callaremos sobre la relación de esta comedia con las costumbres públicas y sólo subrayaremos en lo que sigue lo que concierne a nuestro propósito. El papel principal en esta obra lo tiene un fraile y confesor que, aprovechándose de la confianza que le otorga su función sagrada, se presta a servir de intermediario ante una abadesa para que dé a una embarazada un brebaje abortivo, todo ello para la mayor gloria de Dios y para ahorrar al venidero todo tipo de contrariedades; luego, este fraile persuade seriamente a una mujer honesta y virtuosa para que se entregue a un hombre que no es su marido, creándole un problema de conciencia al convencerla de que así será madre de un alma bienaventurada; al final, al tener que disfrazarse a consecuencia de esta intriga, tiene que aceptar un papel ridículo. Esta obra fue representada en Florencia con un éxito excepcional y apenas oyó hablar de ella el Papa León, no tuvo más

deseo que el de ordenar su representación también en Roma.

Esto puede, en efecto, explicarse. Los Papas y los grandes de la Iglesia consideraban todo su ser como una fantasmagoría para el populacho más bajo e incluso a veces para los ultramontanos, y eran lo bastante liberales como para permitir a todo italiano fino y culto pensar, hablar y escribir sobre tales cosas como ellos mismos hablaban entre sí sobre las mismas. No querían engañar al hombre culto, pues el populacho no leía. Igualmente es fácil de explicar por qué más tarde se hicieron necesarias otras medidas preventivas. Los reformadores enseñaron a leer al pueblo alemán e invocaron a aquellos escritores que habían escrito bajo los ojos de los Papas; el ejemplo de la lectura llegó a ser contagioso para los otros países y los escritores se convirtieron en un poder temible, que, precisamente por eso, había que someter a una estricta vigilancia.

Esos tiempos han pasado y en la actualidad, sobre todo en los Estados protestantes, determinadas ramas de las letras, por ejemplo, la exposición filosófica de principios generales de todo género, son sometidas a la censura, sólo porque podría ser delicado, basándose en el tema de los escritos, permitir una excepción a la censura universalmente instaurada, y difícil de determinar y observar los límites de esta excepción. Desde entonces es muy frecuente que sobre esos mismos temas se permita sin reservas que aquellos que no saben decir nada más que lo que todos conocemos de memoria pue-

dan gastar tanto papel como les apetezca; pero en cambio, si alguna vez puede decirse algo nuevo, el censor, que es incapaz de comprenderlo de inmediato, se imagina que puede contener algún veneno que sólo a él se le oculta, y prefiere suprimirlo para estar completamente seguro; de este modo, quizás no sería censurable aquel escritor de principios del siglo XIX de los países protestantes que deseara una parte razonable y modesta de aquella libertad de imprimir que los Papas han concedido de manera general y sin dudar a principios del siglo XVI.

LOS ESCRITOS DE MAQUIAVELO

Si prescindimos de los informes oficiales durante el secretariado, de las cartas y similares, los principales escritos de Maquiavelo son los siguientes:

En primer lugar, los tres libros de los *Discursos sobre la primera década de Livio,* redactados, como antes se dijo, tras su separación del secretariado. Ellos contienen su doctrina tal como se encuentra en sus restantes escritos políticos; tan sólo se podría señalar como una característica distintiva una mayor claridad y un estilo popular, conseguidos por el hecho de que se basaba en un determinado acontecimiento o en un razonamiento de su autor. En la misma época también ha escrito sus *Siete libros sobre el arte de la guerra*[8].

[8] Tras el retorno de los Medici a Florencia fue separado del secretariado en 1512 (Maquiavelo había sido nombrado en 1498 secretario de la

A propósito de esta última obra, permítaseme confesar que, aunque yo no entiendo nada del arte de la guerra, creo, no obstante, que vale la pena que algún profundo conocedor de la cuestión militar, libre de prejuicios, la estudie de nuevo atentamente; estoy convencido de que si esto sucediera, podría tener importantes consecuencias[9]. En los tiempos de Maquiavelo, la infantería era tan poco estimada en Italia que en un ejército de veinte mil hombres apenas había dos mil soldados de infantería. Muestra con razonamientos clarividentes que sólo la infantería constituye el nervio de los ejércitos; desde entonces, se ha llegado a esta opinión universalmente sin tener tal vez en cuenta a Maquiavelo. Pero todavía hay un segundo punto en *El arte de la guerra* de Maquiavelo más importante y decisivo para nuestra época. Es una opinión generalizada en nuestros días, tanto como el profano en este arte sabe sobre el asunto, que en la guerra la artillería decide todo, que sólo una artillería aún mejor organizada puede servirle de contrapeso, que

---

Segunda Cancillería de la república y del Consejo de los Diez, y en 1507 recibiría además el cargo de secretario de los Nueve de la milicia); es entonces cuando empieza a escribir sus grandes obras.

[9] Esta invitación es el origen de la carta del general Clausewitz fechada en Königsberg el 11 de enero de 1809 [*Fichtes Leben,* 2. Aufl., II, pp. 575-581; H. Schulz, *Fichtes Briefwechsel,* II, pp. 520-526, carta núm. 596: *Un militar anónimo a Fichte como el autor del ensayo sobre Maquiavelo en el primer volumen de la «Vesta» (Ein ungennanter Militär an Fichte als den Verfasser des Aufsatzes über Macchiavelli im ersten Bande der Vesta),* aunque anónima, se ha verificado que su autor es dicho general]. Clausewitz aprueba la tesis de Fichte de que la infantería es el principal bastión para una victoria militar y superior a la artillería, y afirma que la estrategia moderna debería esforzarse en vivificar las fuerzas individuales y no en subordinar la fuerza intelectual y moral a la mecánica.

contra la artillería misma no hay ningún antídoto, y de hecho, también las últimas batallas que han conducido a Europa a la triste situación presente han sido decididas exclusivamente por este medio. De otra opinión completamente diferente es Maquiavelo. El cree que en pleno campo de batalla la artillería sólo es temible para los cobardes, pero un ejército valiente y convenientemente armado no necesitaría artillería y podría despreciar la del enemigo. Quiere, al modo de los antiguos, convertir todas las batallas en un combate de cuerpo a cuerpo, y respecto a la artillería, es de la opinión de lanzarse directamente sobre ella, ya que si se consigue llegar cerca de su posición, está perdida sin salvación posible. A la cuestión planteada por otros de saber si los romanos, en el caso de que sus enemigos hubiesen tenido a su disposición una artillería que oponerles, hubiesen llevado a cabo sus conquistas, contesta, nos parece, de forma muy plausible: en efecto, lo habrían hecho, puesto que supieron defenderse e incluso vencer a los muy temibles elefantes y carros reforzados que les opusieron. Uno de los elementos principales a tener en cuenta en los ejércitos es su armamento. Así pues, como se ha dicho arriba, él considera a la infantería como la auténtica fuerza de los ejércitos, y presenta dos formas de la misma, colocándolas en orden de batalla y dispuestas según reglas determinadas: en primer lugar, una infantería armada al modo de los antiguos romanos, perfectamente pertrechada con el escudo y la espada corta romana; el segundo tipo de infantería, al modo de

los modernos, con lanzas. Las bayonetas le son desconocidas.

Si se tiene en cuenta que todos los cambios en la situación de los pueblos se han basado siempre en el cambio de la manera de conducir la guerra y de las armas, y si se observa que en el arte actual de la guerra todo se ha hecho depender de la artillería, entonces está claro que, si de pronto, como surgido de la tierra, apareciese un ejército para el que la artillería no existiese, este ejército obtendría por primera vez, rápidamente y sin resistencia, la supremacía, y pondría a sus dominios en la posición de ofrecer a Europa la imagen que estimara como justa. Valdría la pena examinar de nuevo con profundidad esa idea de Maquiavelo, sobre todo por aquéllos que no quieren la esclavitud de los europeos, sino su libertad y su tranquilidad, y decidir si esa idea, sin duda en aquel tiempo fácilmente realizable, lo seguiría siendo todavía hoy y de qué forma, después de los progresos que desde entonces ha tenido la artillería. Sólo resta desear que la persona encargada de hacer este examen, además de las cualidades ya mencionadas, se distinga muy especialmente por su ausencia de prejuicios o por su fuerza para renunciar a ellos. Pues a pesar de que nosotros estamos dispuestos, como es justo, a admitir toda opinión en este asunto, nos permitimos observar, sin embargo, que sabemos con certeza que en todas las cosas hay prodigiosos y horribles espectros que el presente no puede atravesar y de los que se reirá la posteridad, y que, respecto de la cuestión bélica,

no podemos defendernos de la secreta sospecha (que en verdad somos incapaces de fundar) de que el respeto a la pólvora podría constituir una de las asombrosas limitaciones del pensamiento y del corazón modernos.

Los resultados de los dos escritos aludidos los expuso a Lorenzo de Médicis en *El Príncipe*. Así se dirige a él en la dedicatoria: «Creo no poder ofrecer a Vuestra Magnificencia mejor regalo que ponerle en la disposición de aprender en el tiempo más breve aquello para cuyo aprendizaje he debido consagrar tantos años, entre tantos tormentos y peligros». Mucho de lo que está en este libro corresponde a lo dicho en los *Discursos;* y aunque no todo el contenido del citado libro aparece también en los *Discursos,* ya que el primero está concebido según otro plan, todo procede, no obstante, del mismo espíritu; por eso es una ocurrencia muy desafortunada del prologador florentino querer oponer a *El Príncipe* los *Discursos,* y rebatir aquél con éstos.

Un apéndice a *El Príncipe* lo constituyen *La vida de Castruccio Castracani,* cuyo fundamento histórico se encuentra en el segundo libro de las *Historias florentinas* de nuestro autor; una clase de arcontopedia del príncipe maquiavélico, escrita a imitación de Jenofonte, muy estimado por Maquiavelo por ser el autor de la *Ciropedia;* y la narración de cómo César Borgia engañó a Vitellozzo Vitelli, a Oliverotto de Fermo, al señor Pagolo y al duque de Gravina, Orsini. Estos son los apéndices, ya lo he dicho, al libro *El Príncipe;* son como

extractos de este último texto (aunque su contenido también puede hallarse en un informe oficial), y esto es así hasta el punto de que en las antiguas ediciones han sido impresos continuando la paginación que seguía a aquella obra. Sólo los editores florentinos más recientes, que no podían ser menos a la hora de avergonzarse de *El Príncipe* de Maquiavelo por el alma de su autor, han preferido crear confusión en este asunto y disponerlo de otro modo, a fin de que no se llegase a la verdadera intuición de este libro y les fuese más fácil arrojar a los ojos del lector su polvo corrompido y nauseabundo.

Todo lo citado fue escrito bajo el gobierno del Papa León, como se infiere de los mismos escritos. De sus grandes trabajos literarios, los más tardíos y últimos son los ocho libros de las *Historias florentinas,* que terminan con la muerte de Lorenzo de Medici, el nieto de Cosme[10]. Realizó algunos trabajos preparatorios para la continuación de la obra, y una parte de ésos nos ha llegado gracias a los editores modernos con el título de *Fragmentos históricos.*

Todavía hemos leído de él cuatro auténticas comedias (entre ellas una completamente en verso) y una traducción de *Andriana* de Terencio. De las primeras, *Clizia* es una mera imitación, bastante fiel por cierto, de la *Casina* de Plauto, y para las restantes también sirve Plauto de modelo. Sin embargo, puede destacarse en particular de *La Man-*

[10] Se trata de la muerte en 1492 de Lorenzo el Magnífico, nieto de Cosme el Viejo.

drágora, ya mencionada arriba, que la intriga y el humor son propios y originales de Maquiavelo, lo que ocurre muy poco en otras comedias modernas, que en su mayor parte quedarían reducidas a nada si se les privase de lo que han tomado de Terencio y sobre todo de Plauto; así, por ejemplo, nunca podríamos ignorar que las situaciones hilarantes del tan reputado Molière en *El Anfitrión, El Avaro, ...* se encuentran descritas muy fielmente y, según nos parece, incluso con más gracia, en Plauto, modelo de estas comedias. En el prólogo de *La Mandrágora* dice Maquiavelo: «Si este tema, por su banalidad, debía parecer indigno de un hombre que quiere ser tenido por serio y sabio, excusadle por creer que con estos juegos de la fantasía podrá alegrar las horas sombrías que está viviendo, ahora que no tiene ninguna otra cosa a la que dirigir su mirada y se le impide mostrar con otras empresas sus otros dones». Ojalá que esta excusa, que satisfacía sin duda a sus contemporáneos y conciudadanos, satisfaga también a la posteridad, en el caso de que por eso tuviera necesidad de presentar excusas.

En 1527, dos años antes de su muerte, a los 59 años de su vida, volvió a ocuparse de asuntos de Estado a través de misiones extraordinarias que le fueron asignadas. Sin embargo, a pesar de las importantes misiones y de la confianza que dos Papas sucesivos depositaron en él[11] y utilizaron en su provecho, a pesar también del importante

[11] Probablemente León X y Clemente VII.

cargo que desempeñó en su república durante catorce años, murió en la pobreza respetable que siempre elogió como un rasgo de carácter a ensalzar en una república, lo que hay que mencionar como una prueba de su integridad y modestia, mas no para hacer de ello un reproche a su tiempo, a su patria y a sus protectores.

HASTA QUE PUNTO LA POLITICA DE MAQUIAVELO TIENE TODAVIA APLICACION EN NUESTRA EPOCA

El principio fundamental de la política de Maquiavelo y —lo añadimos sin vergüenza— también de la nuestra, así como según nuestro parecer, de toda teoría del Estado que se precie de tal, está contenido en las siguientes palabras de Maquiavelo *(Discursos,* libro I, capítulo 3): «Quienquiera que funde una república (o en general un Estado) y le dé leyes, debe presuponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán rienda suelta a su maldad tan pronto como encuentren una ocasión segura para ello». No es necesario que se aborde aquí la cuestión de si los hombres son o no efectivamente tal como se establece en esa frase. En una palabra, el Estado, como institución coercitiva, los presupone así necesariamente y sólo este presupuesto funda la existencia del Estado. Si quisiesen la justicia, tendrías que decirles a lo sumo lo que es justo; en la medida en que estableces una ley penal, presupones que no tienen una voluntad buena, sino

mala, que tienes que contenerlos y amenazarlos con el temor a un mal mayor, de tal modo que aunque su voluntad permaneciese interiormente siempre igual, lo que en el exterior resulta de ella se produce como si nadie tuviese una voluntad mala, sino todos una voluntad buena. Luego para todo aquel que forja en sí una voluntad buena y justa, la ley penal pierde completamente su carácter de impulso hacia la misma, pues haría lo que se conforma al derecho aun no teniendo ninguna ley ni castigo, y si fuese viable hacer lo injusto, no lo haría, cualquiera que fuese la ley penal, sino que preferiría morir.

Para expresar lo mismo de otra forma: el Estado, como institución coercitiva, presupone la guerra de todos contra todos, y su fin es producir al menos la apariencia exterior de paz e incluso en el caso de que el odio de todos contra todos y de que las ganas de abalanzarse los unos contra los otros estuviesen anclados permanentemente en el corazón, el Estado debe impedir que este odio y estas ganas penetren en los hechos.

Además, hay una doble relación en lo que concierne al gobernante, a saber, con sus ciudadanos y con otros Estados. Respecto a la primera, de nuevo se presentan dos casos. O bien el pueblo todavía no quiere someterse al dominio de la ley en general, sino que se esfuerza sin cesar en sacudirse el yugo y retornar a la libertad originaria, aprovechando toda ocasión para ello; en este caso tiene lugar la guerra entre el príncipe y el pueblo, esto es, la guerra entre la paz y la guerra ab-

soluta; y como de cualquier modo, le guste o no al pueblo, la legalidad y la paz deben imponerse, el príncipe recibe en este caso el derecho divino de guerra contra el pueblo, junto con todos los derechos que eso implica y que no es necesario exponer aquí. O bien, en el segundo caso, el pueblo se ha acomodado a la ley y en general se ha acostumbrado a someterse a ésta así como al orden que expresa la constitución, obrando en consecuencia, y si bien algunos individuos pueden infringir la ley, la masa no está, sin embargo, dispuesta a oponerse a su cumplimiento. En este caso reina la paz entre el príncipe y el pueblo, y el pueblo en tanto pueblo mantiene y seguirá manteniendo una actitud completamente justa frente al príncipe, expulsando a los individuos injustos y aplicándoles el castigo de la ley.

Los preceptos de Maquiavelo están previstos para un país que todavía se encontraba en el primer caso en la época en que escribía esto; y él mismo lo sabe tan bien que no olvida recordar en repetidas veces que en otros países en los que los gobiernos están más sólidamente establecidos, por ejemplo en Alemania, España, Francia, no serían aplicables dichas reglas. En nuestra época, en particular la nación para la que ante todo escribo, la alemana, ha entrado ya desde hace siglos en el segundo estado de cosas, y los príncipes están en paz con los pueblos, y a este respecto no necesitan desplegar contra ellos ninguna política ni usar ningún otro medio para contenerlos más que la ley misma. De esta forma, toda esta parte de la teoría

de Maquiavelo que se refiere a cómo se debe someter a un pueblo rebelde al yugo de la ley, ha perdido vigencia en nuestra época.

Pero no la ha perdido en absoluto por lo que se refiere a la segunda parte, es decir, a la relación con otros Estados. Al contrario, esta segunda parte, si bien ha envejecido por las ricas experiencias de tres siglos en los que desde entonces la historia se ha desarrollado con otra fuerza y magnitud, sin embargo, en el mismo tiempo se ha visto fortalecida por una filosofía más profunda e incluso recomendada con mucha más energía.

Se nos preservará plenamente de todo error en la apreciación de esa relación recíproca entre unos Estados y otros, si se toma como fundamento el principio establecido arriba como primero, y se acepta que cada Estado aprovechará cualquier ocasión para perjudicar al otro, y lo hará tantas veces como crea sacar ventaja de ello. Tampoco aquí tenemos que abordar la cuestión de saber si los hombres están realmente dispuestos así o no; de eso no hemos dicho nada y no nos corresponde a nosotros dilucidarlo. Sólo hemos dicho que se debe calcular todo según este presupuesto. Pues en la medida en que al menos siempre es posible que se comporten así, entonces estás precavido si has previsto esa actitud y de hecho se produce, ya que si no la has previsto y sin embargo se produce, te quedarías paralizado y no serías más que una víctima; y si las cosas no se producen así, entonces tanto mejor para ti, pues puedes emplear en tu beneficio, aunque de otra

manera, la fuerza ya dispuesta para hacer frente a la resistencia. Es incluso necesario que, aun sin presuponer en uno cualquiera de ellos la menor maldad, se llegue inevitablemente a esta relación de guerra continua entre Estados, pues entre ellos, en contra de lo que ocurre entre ciudadanos de un Estado cerrado y ordenado, jamás puede reinar un derecho seguro y definido. Aunque puedan trazarse los límites territoriales, no es sólo sobre tu territorio sobre el que se aplica tu derecho y se garantiza tu seguridad, sino también sobre tus aliados naturales y, en general, sobre todo a lo que puede alcanzar tu influencia y con lo que, consiguientemente, puede ampliarse la misma. Por lo demás, toda nación quiere extender su dominio propio tan lejos como pueda y tanto como de ella dependa, anexionarse toda la especie humana conforme a un instinto enraizado por Dios en el hombre; sobre ese instinto se basan la comunidad de los pueblos, las querellas de unos contra otros y su progresivo perfeccionamiento. Puesto que eso es lo que todos quieren, se enzarzan necesariamente en conflictos, y aunque fuesen todos gobernados por espíritus puros y perfectos y quedase respondida la controvertida cuestión de si tal Estado es tu aliado natural o el de tu vecino y trazados los límites de influencia que a vosotros os corresponden, raramente se encontrará una premisa en la razón[12].

[12] Aquí falta un párrafo que sí aparece en la versión primitiva de la *Vesta* (*Vesta*, pp. 41-42; H. Schulz, *Fichte. Machiavell*, Leipzig, 1918, p. 23). En él se refiere al espíritu de las naciones francesa, alemana y rusa

Por consiguiente, siempre sería de desear que nuestros políticos se convenciesen de los dos siguientes principios y que en adelante no los perdiesen de vista en ningún momento, ni que jamás tuviesen sobre ellos la menor duda ni la menor inclinación a hacer una excepción: 1) El vecino, a menos que esté forzado a considerarte como su aliado natural contra otra potencia temible para vosotros dos, está siempre preparado, en la primera ocasión y en la medida en que pueda hacerlo con seguridad, a ensanchar sus dominios a tus expensas. Tiene que hacerlo si es inteligente, y no puede dejar de hacerlo, aunque fuese tu mismo hermano. 2) No basta con defender tu propio territorio, sino que has de conservar los ojos permanentemente abiertos sobre todo lo que puede tener influencia sobre tu situación y no has de tolerar que algo cambie en tu perjuicio dentro de los límites de tu influencia, y no debes desaprovechar ningún momento en el que puedas cambiar algo en tu beneficio, pues puedes estar seguro de que el otro hará lo mismo tan pronto como pueda, y si te descuidas, estarás en desventaja frente a él. Quien no crece, decrece cuando los otros crecen. Es muy posible que un hombre particular diga: «Tengo bastante y no quiero nada más», ya que este hombre no corre el peligro, mediante su modestia, de perder lo que tiene, pues si alguien

(nuestro «Estudio preliminar», p. XXX-XXXI). Por otro lado, Fichte ha aludido unas líneas antes al «Estado cerrado y ordenado», y hemos de tener presente que el modelo de organización política conforme a la razón es el que expone en su libro «*El Estado comercial cerrado*» (*Der geschlossene Handelstaat,* 1800).

llegase a atacar sus viejas posesiones, sabría encontrar un juez. Pero el Estado que desdeña la posibilidad de apropiarse las nuevas fuerzas que se le ofrecen para la defensa de sus viejas posesiones, no encuentra ningún juez a quien recurrir por su desgracia una vez que es atacado quizás por las mismas fuerzas que antes despreció. Un Estado que obrase siempre con esta humilde modestia debería o bien estar muy favorecido por su situación o bien ser un botín poco atrayente, para no perder pronto incluso aquello con que tan humildemente se contenta y para que las palabras: «Yo no quiero tener nada más» no llegasen a tener este significado: «No quiero tener absolutamente nada, ni siquiera quiero existir». Por lo demás, se sobreentiende que no se trata aquí más que de Estados de primer rango que tienen peso autónomo en el sistema de Estados europeos, y de ningún modo de Estados subordinados.

De lo anterior se siguen dos reglas fundamentales. La primera, obtenida al mismo tiempo que la segunda, enseñaría que hay que aprovechar de inmediato toda ocasión para reforzarse dentro de los límites de su influencia y extirpar hasta sus raíces todo mal que nos amenace, antes de que tenga tiempo de crecer. Citaremos más abajo unas palabras de Maquiavelo sobre esta cuestión, por eso no nos detendremos aquí. La segunda, que nunca hay que confiar en la palabra del otro Estado, cuando se puede obtener por la fuerza una garantía. Pero en caso de que esto no fuese posible por el momento, conseguir dicha garantía

tendría que ser desde ahora el principal objetivo, para conformarse con la mera palabra el menor tiempo posible; siempre hay que estar en la situación de poder obtener lealtad y buena fe por la fuerza, lo que presupone que hay que mantenerse como el más fuerte, no en términos absolutos —que no depende siempre de nosotros—, sino dentro de nuestros límites, en la acepción más amplia del vocablo aquí suficientemente determinado. Quien ha dejado de ser el más fuerte, está perdido sin duda alguna. No se debe renunciar a esta condición de exigir una garantía, y si se dispone de armas, no hay que deponerlas ante cualquier riesgo hasta haberla conseguido. Una defensa valiente puede reparar cualquier daño, y si mueres, será al menos con honor. Transigir cobardemente no te salva, sin embargo, de la ruina, sólo te permite demorar un poco una existencia vergonzosa y sin honor, hasta que tú mismo caigas como una fruta demasiado madura. De tal actitud proceden esas paces honrosas que no traen la paz, ya que dejan al enemigo el pleno poder para proseguir sus planes inmediatamente después de alcanzarla, retomándolos justo allí donde los había dejado antes de la guerra —obligado a interrumpirla durante un tiempo—, y a consecuencia de la cual nosotros estamos forzados a dejarlo en paz, pero él[13] a nosotros no. Por consiguiente, aquellos que tienen que tratar con tales enemigos pueden vanagloriarse con completa sinceridad de

[13] Napoleón.

su amor por la paz, puesto que de hecho pueden pensar que prefieren que los vecinos contemplen sin inmutarse el saqueo de sus aliados naturales —aliados quizás por nacimiento y parentesco de sangre— y la destrucción de su influencia incluso dentro de los límites de su territorio y que les dejen hacer antes que empuñar las armas en su contra, pues lo primero es mucho más sencillo y seguro que lo segundo. En efecto, ellos aman la paz, la suya, claro, y en verdad no desean encontrar ninguna resistencia mientras dirigen, prosiguen y culminan la guerra contra el mundo entero.

No se crea que, si todos los príncipes pensasen así y obrasen según las reglas establecidas, habría en Europa una guerra sin fin. Al contrario, puesto que nadie piensa en comenzar la guerra si no lo hace con ventaja, y todos están siempre interesados y atentos a no conceder a nadie ninguna ventaja, una espada mantendrá la calma y le seguirá una paz duradera que sólo podría ser interrumpida por acontecimientos ocasionales, tales como revoluciones, disputas de sucesión, etc. Más de la mitad de las guerras que han tenido lugar han nacido de grandes errores políticos cometidos por los que sufrieron la agresión, que dieron al agresor la esperanza de un triunfo fácil, y no habrían tenido lugar si no se hubiesen cometido esos errores. Y ya que, no obstante, la práctica militar no puede desaparecer si la humanidad no quiere correr el peligro de debilitarse y anquilosarse para futuras guerras de nuevo posibles, tenemos todavía en Europa y más aún en otras partes del mundo

suficientes bárbaros que tarde o temprano deben ser integrados por la fuerza en el reino de la cultura. Luchando contra ellos la juventud se fortalece, mientras que en la propia patria común nadie se atreve a despojarse de la espada, puesto que por todas partes divisa frente a él otras tantas buenas espadas.

Esas reglas son confirmadas, reforzadas y convertidas en un deber sagrado desde el punto de vista de la razón por el carácter supremo de la relación del príncipe con su pueblo y con la humanidad entera. Los pueblos no son propiedad del príncipe en el sentido de que pueda considerar como un asunto privado su bienestar, su independencia, su dignidad, su destino en el conjunto del género humano, y pueda cometer errores cuando le plazca, y, cuando le va mal, decir: «Pues bien, me he equivocado, y a partir de ahora ¿qué? He hecho daño y lo asumo», como podría consolarse el dueño de un rebaño por cuyo descuido ha perecido una parte del mismo. El príncipe pertenece a su nación tan plena y totalmente como ella le pertenece a él; todo su destino, a través del designio eterno de la divinidad, está depositado en sus manos y es responsable del mismo. De ahí que no le esté permitido desviarse arbitrariamente de las reglas eternas que dictan el entendimiento y la razón para la administración de los Estados. No le está permitido, en el caso de que por ejemplo hubiese desatendido en detrimento de su nación la segunda de las reglas expuestas, presentarse y decir: «He creído en la humanidad, en la lealtad

y en la honestidad». El hombre particular puede decirlo; si así causa su ruina, él es el único afectado; pero un príncipe no puede decirlo, porque no es él sólo quien se arruina. Que crea en la humanidad, si quiere, pero en sus asuntos privados; si se equivoca, el daño es para él; pero que por esta creencia no exponga al riesgo a la nación, pues no es justo que ésta y quizás con ella otros pueblos, y con ellos los bienes más nobles que la humanidad ha adquirido en luchas milenarias, sean puestos en peligro, sólo para que pueda ser dicho de él que ha creído en el hombre. En su vida privada el príncipe está tan obligado por las leyes universales de la moral como el más humilde de sus súbditos; en relación con su pueblo en tiempo de paz está obligado por la ley y el derecho, y no puede tratar a nadie de otro modo más que según la ley existente, aunque le queda el derecho a legislar, es decir, a perfeccionar continuamente el corpus jurídico; pero en su relación con otros Estados no hay ni ley ni derecho, excepto el derecho del más fuerte y esta relación deposita en las manos del príncipe, bajo su responsabilidad los derechos regios y divinos sobre el destino y el gobierno del mundo, y lo eleva por encima de los mandatos de la ley individual hasta un orden ético superior cuyo contenido material está expresado en las palabras: *Salus et decus populi suprema lex esto.*

A nuestro parecer, esta visión más seria y eficaz del arte de gobernar precisa de una renovación en nuestra época. La filosofía contemporánea rei-

nante, por mucho que las gentes del mundo se resistan a ello y les sea difícil reconocerlo, nunca deja de abordar de algún modo ese arte y de moldearlo a su imagen. En la última mitad del siglo transcurrido, esta filosofía contemporánea se había hecho muy banal, enfermiza y pobre, ofreciendo como bien supremo un cierto humanitarismo, un cierto liberalismo y un cierto respeto por los derechos del pueblo, implorando que se pudiese ser simplemente bueno e induciendo para que de inmediato todo se conformase con ese bien, recomendando por doquier el dorado término medio, es decir, la fusión de todos los opuestos en un confuso caos, hostil a toda seriedad, a toda lógica, a todo entusiasmo, a todo gran pensamiento y decisión, y, en general, a toda manifestación que destaque un poco sobre la inmensa y amplia superficialidad, especialmente querida, sin embargo, durante las paces perpetuas[14]. Ella ha extendido de forma perceptible su influencia deprimente sobre las cortes reales y los gabinetes ministeriales. Desde la Revolución francesa, las doctrinas de los derechos humanos, de la libertad y de la igualdad originaria de todos —que constituyendo los fundamentos eternos e inquebrantables de todo orden social que ningún Estado puede infringir; con su sola concepción, sin embargo, no se puede ni fundar ni administrar un Estado— son tratadas, incluso por algunos de los nuestros, afectados por el furor de la contienda, con un énfasis excesivo y como

[14] Es una crítica a la filosofía francesa del XVIII, inspiradora de la Revolución.

si en el arte político condujesen todavía más lejos de lo que realmente lo hacen; y en otros puntos pertenecientes también a estas doctrinas aún se ha ido más allá, y los excesos resultantes han dejado igualmente su influencia destructiva. Siendo así, no se ha tenido necesidad de subsanar más tarde sus diversos defectos, sino que parece que estos escritos han quedado como meros ejercicios escolares y mercancía de facultades, como indignos de ser tocados por las manos de la gente. ¡Ojalá alguien que no sea desconocido y no sin mala fama pueda levantarse entre los muertos y enseñarles lo que es justo!

II. PASAJES DE LOS ESCRITOS DE MAQUIAVELO

EXTRACTO DEL LLAMAMIENTO A ITALIA PARA LA LIBERACION DE LOS BARBAROS. A LORENZO DE MEDICI

(EN EL ORIGINAL, DE LA CONCLUSION DEL LIBRO *EL PRINCIPE*)

En verdad nunca ha sido el tiempo más propicio como ahora para un príncipe capaz de convertirse en el creador de un nuevo orden de cosas en Italia, y si, como he dicho en otra ocasión[15], era necesario que el pueblo de Israel fuese esclavo de los egipcios para que la virtud de Moisés se hiciese manifiesta, que los persas fuesen

[15] *El Príncipe,* cap. VI.

oprimidos por los medos para que la grandeza de alma de Ciro se hiciese visible, y que los atenienses fuesen dispersados para que se revelase la excelencia de Teseo, entonces era imprescindible que en el presente Italia fuese víctima de su actual destino y que fuese sometida a una servidumbre más dura que la de los hebreos, a una esclavitud más denigrante que la de los persas, a una diáspora más turbulenta que la de los atenienses, sin guía, sin constitución, vencida, saqueada, desmembrada, invadida, entregada a todo tipo de violencia y de escarnio, para que saliese a la luz el esplendor de un genio italiano.

Y aunque a veces resplandece una esperanza de salvación para este país, no obstante, yace de nuevo como sin vida, y espera al héroe que cure sus heridas. Se le ve tender a Dios sus manos suplicantes, pidiendo un salvador que lo libere de esta crueldad e insolencia de los bárbaros. Se le ve dispuesto y preparado a seguir una bandera con tal de que encuentre una mano que la enarbole. Mas por ninguna parte se ve a alguien en quien Italia pueda albergar esperanzas más seguras que en vuestra ilustre casa y quien con su valentía y su suerte lidere esta liberación. Esto no os será muy difícil, si mantenéis siempre ante vuestros ojos las vidas y obras de los hombres arriba citados. Pues aunque sean escasos tales hombres y dignos de admiración, no eran nada más que hombres y ninguno tuvo una ocasión tan propicia como vosotros, y su empresa no era más justa que ésta, ni más sencilla, ni Dios era más

su amigo que lo es vuestro. La justicia es aquí grande, en la medida en que la guerra es justa cuando es necesaria y el armamento es humano cuando no queda más esperanza que las armas. Esa es la suprema benevolencia y donde hay una gran benevolencia no puede haber una gran dificultad, suponiendo siempre que os atengáis a lo que os he propuesto como modelo. Dios ha hecho ya mucho por vosotros, pero nunca quiere hacerlo todo para no despojarnos de la voluntad libre y de la gloria que nos corresponde[16].

* * *

¡Ojalá no se deje escapar esta ocasión de ver aparecer finalmente en Italia a su salvador! No puedo expresar con qué amor será acogido en todas las provincias que han sufrido las devastaciones extranjeras, con qué sed de venganza, con qué inquebrantable lealtad, con qué devoción filial, con qué lágrimas. ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblo le negaría su obediencia? ¿La envidia de quién se interpondría en su camino? ¿Qué italiano le negaría su lealtad? Todos están turbados en su corazón y agitados en su cuerpo por esta dominación de los bárbaros.

Así pues, que vuestra ilustre casa asuma esta tarea con el valor y las esperanzas con que son acometidas las empresas justas, a fin de que bajo su estandarte se vea ennoblecida nuestra patria y

[16] Fichte se salta varios párrafos.

bajo sus auspicios se cumpla aquella sentencia de Petrarca:

Virtud contra furor
se levantará en armas y hará corto el combate,
que el antiguo valor
en el corazón italiano aún no ha muerto.

EXTRACTO DE LA DEDICATORIA DEL LIBRO *EL PRINCIPE* A LORENZO

Que tampoco se tenga por presuntuoso que un hombre de baja condición se atreva a escribir sobre la administración de los príncipes y a darles reglas, porque así como quienes dibujan un paisaje sitúan su punto de observación en la llanura para ver la silueta de las montañas y de las colinas, y sobre las montañas para contemplar la planicie que se extiende hacia lo más profundo, por lo mismo, es necesario ser príncipe para conocer la naturaleza de los pueblos, y ser del pueblo para conocer bien la de los príncipes.

COMENTARIO

El juicio de Maquiavelo es imaginativo e ingenioso, pero examinándolo de más cerca, sólo es válido contra los príncipes nacidos entre púrpura, a los que no pertenecía Lorenzo, y en absoluto contra los nuevos príncipes, en los que confía muy

especialmente, además de que todos proceden del pueblo. Puesto que la presunción y la arrogancia contra las que va dirigido no han desaparecido desde los días de Maquiavelo, sino que se han hecho más escandalosas y desmesuradas, podría valer la pena pronunciarse sobre este punto con más claridad y decisión.

¿Qué puede requerirse para juzgar correctamente sobre asuntos de Estado y encontrar la medida más segura en todos los casos? Respecto a la materia, creo que un conocimiento profundo de las leyes de la administración del Estado en general basado en el saber filosófico, en la familiaridad con la historia del pasado y con nuestra época, y en el amplio conocimiento del hombre que, en último extremo, no depende de la cantidad de individuos que hayamos podido tener presente, sino sobre todo de que aquél que aspira a tener ese conocimiento sea un hombre preparado y completo en todos los campos y de que se conozca a sí mismo; luego, respecto a la forma, un entendimiento sólido y ejercitado, que sepa captar el objeto de su reflexión de una manera puramente abstracta y mantenerlo así sin distraerse ni confundirse, hasta haberlo analizado y penetrado en su esencia.

¿Y por qué camino se adquieren esos requisitos del arte político? No conozco otro más que por el profundo estudio de las ciencias, pero de modo pleno y completo; por lo tanto, todo hombre profundamente instruido por las ciencias, cualquiera que sea su nacimiento, sería, si lo quisiera,

un hombre de Estado competente; sin embargo, sin esa formación científica, cualquiera que pudiese ser su nacimiento, nadie podría jamás serlo, y ningún documento genealógico y ningún favor de la corte podría reemplazar esta carencia esencial. Por eso, quien tenga la destreza de saltar con rapidez de una cuestión a otra y de decir algo imaginativo e ingenioso sobre cada una sin abordar sólidamente ninguna, se convierte así en un agradable acompañante en círculos frívolos; pero no adquiere ni manifiesta en absoluto la capacidad opuesta, la del estudio profundo que llega hasta los fundamentos. El arte político no consiste en la aptitud para las medias mentiras, las artimañas, los sucios manejos y las farsas que se pueden aprender en las casas de juego, y se equivoca quien lo confunde con eso. Si un político tal, formado en un trabajo más serio, debiera haber conservado algo de la laboriosidad de su lógica y del polvo de sus libros, nunca faltará algún cortesano que, con la sola condición de que tenga inteligencia para concebir exactamente sus ideas, les preste a éstas su lengua más pulida.

Tampoco se dice que aquél de quien hay que asegurarse de que será leal en los asuntos públicos, tiene que poder dar como garantía la familia, las tierras que posee, etc., pues precisamente en los incompetentes estas posesiones pueden hacerles desistir tanto de su coraje como de su lealtad; en cambio, el que se ha acostumbrado por la ciencia a mirar más allá de lo visible y del presente, es posible que posea un bien de otra especie que en

lo más hondo de sí mismo, en la vida y en la muerte, lo una a lo justo.

El triunfo inminente, no logrado por azar, de aquella pretensión es tal que el ámbito que necesita de un mayor control por parte de la opinión pública y del gremio literario, se sustrae felizmente a dicho control afirmando: ¿qué pueden saber de política los sabios de gabinete?, afirmación en la que el pueblo cree. Como si un sabio cualquiera de la antigüedad o de nuestros días no hubiese adquirido su sabiduría de otro modo más que en la soledad y el retiro, y como si la inteligencia se repartiese en las fiestas de la corte y en las asambleas o como si se encontrase en las calles; como si la política fuese una especie de arte de magia al que no se pudiese acceder por medios naturales o sólo pudiese hacerlo el que ha nacido bajo una determinada estrella; en fin, como si aquellos con una vida alabada en el ancho mundo y con acceso a las mejores fuentes pudiesen gozar de alguna ventaja exceptuando el hecho de conocer las noticias más recientes con unas horas de antelación.

EXTRACTO DEL CAPITULO III DEL MISMO LIBRO

Los romanos, apenas ponían el pie en un país, observaban los principios siguientes: fundaban colonias, mantenían a los gobernantes más débiles sin aumentar su poder, debilitaban a los podero-

sos, y no consentían que ningún extranjero poderoso ganase estima e influencia en dicho país. Los romanos apoyaron a aqueos y etolios, aplastaron el reino de los macedonios y expulsaron a Antíoco; y los méritos contraídos por etolios y aqueos no fueron capaces de inducirles a aumentar su poder, ni los esfuerzos de persuasión de Filipo pudieron convencerles para que fueran sus amigos antes de ser aplastado, ni el poder de Antíoco a decidirles a permitir que alcanzase cierta posición en este país. Los romanos hicieron en este caso todo lo que los príncipes prudentes deben hacer, preocuparse no sólo de los escollos presentes, sino también de los que en el futuro podrían hacer fracasar su dominio y prevenir cuidadosamente los peligros, pues previstos con antelación son fáciles de remediar, pero si se deja que se echen encima, ya no hay tiempo de remediarlos y el mal se hace incurable. Ocurre lo que dicen los médicos con respecto a la tisis: al principio es fácil de curar pero difícil de reconocer; por el contrario, si desde el principio no ha sido reconocida ni curada, con el curso del tiempo pasa a ser fácil de reconocer pero difícil de curar. Lo mismo ocurre en los asuntos de Estado; en la medida en que los males que se forman en él sean reconocidos en germen (lo cual no es dado sino al prudente), es posible remediarlos con rapidez, pero cuando por ignorancia se les deja crecer hasta el punto de que cualquiera los reconozca, ya no hay contra ellos ningún remedio. Por eso, cuando los romanos preveían alguna contrariedad, se preparaban inmediatamente

y nunca dejaban que se hiciera realidad, impidiendo así una guerra, ya que sabían bien que la guerra no se evita, sino que se retrasa para ventaja del enemigo. De este modo, decidieron hacer la guerra en Grecia contra Filipo y Antíoco para no tener que hacerla contra los mismos en Italia; en aquel momento, habrían podido evitar tanto la una como la otra*, pero no quisieron. Tampoco tuvo nunca su aprobación lo que puede oírse todos los días de la boca de los sabios de nuestro tiempo: «Disfrutad los beneficios de la época», sino que adoptaron como su guía el coraje y la prudencia, pues el tiempo arrastra todo consigo y puede acarrear tanto lo bueno como lo malo, tanto lo malo como lo bueno.

CAPITULO XIV DEL MISMO LIBRO. DEBERES DE UN PRINCIPE EN LO RELATIVO A LOS ASUNTOS MILITARES

El príncipe no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni considerar como su tarea más que la que propiamente le corresponde, a saber, los asuntos militares, su organización y mantenimiento, pues éste es el único arte que conviene a un soberano, y comporta tanta virtud que no sólo conserva en su lugar a los que han nacido príncipes,

* Suponiendo que hubiesen dejado maniobrar a Filipo y Antíoco hasta las mismas fronteras de Italia —en la creencia de que Grecia no pertenece verdaderamente a su territorio o a la herencia de sus ancestros—, se habría tenido que llegar a la guerra, pero ¿con ventaja de quién?

sino que a menudo también eleva al rango principesco a simples hombres particulares. En contrapartida, se ha visto también que príncipes que se entregaron más a la pereza que a las armas han perdido sus Estados. La causa principal de esta pérdida es el desprecio de este arte, la razón principal de todo éxito es ser experto en el mismo. Franceso Sforza, de simple particular, llegó a ser duque de Milán porque disponía de un ejército; sus hijos, de duques, pasaron a simples particulares por huir y evitar las fatigas y privaciones que conlleva el oficio de las armas.

Entre los males que acarrea la falta de conocimientos militares está también la pérdida de respeto, uno de los deshonores ante los que un príncipe debe resguardarse. Porque entre quien está armado y quien no lo está no hay comparación alguna, y se sigue del sano entendimiento que el primero no obedezca de buen grado al último, y que el último no se sienta seguro rodeado por vecinos armados. Por un lado el desprecio, por el otro la desconfianza, ¿cómo podría resultar positiva tal asociación? En estas condiciones, además de las desgracias que de ello se siguen, es imposible que un príncipe incompetente en cuestiones militares sea respetado por sus tropas o pueda tener confianza en ellas*. En consecuencia,

* Esta forma de poner expresamente el acento en la inseguridad de un príncipe entre sus propios subordinados armados se basa en la particularidad, mencionada en nuestra introducción, de la relación del príncipe con sus súbditos en la época de Maquiavelo, y no vale en absoluto para nuestra época. Pero siempre será verdad que un príncipe que no sea tenido por el primer soldado de su nación, al menos por la nación misma, no

durante la guerra el príncipe nunca debe desviar su atención de la práctica militar, y durante la paz debe ejercitarse en la guerra con mayor aplicación que durante la misma; lo que puede hacerse de dos maneras, por un lado de obra, por otro mentalmente.

Por lo que a las obras se refiere, además de mantener continuamente a sus ejércitos bien organizados y adiestrados, debe dedicar su tiempo libre a la caza, en parte para conservar su cuerpo acostumbrado a las fatigas y privaciones, en parte para conocer el país, cómo se alzan las montañas, cómo se abren los valles, cómo se extienden las llanuras, para observar la naturaleza de los ríos y los pantanos y poner en ello la máxima atención. Este conocimiento es doblemente útil. En primer lugar, aprende a conocer así su propio país y a familiarizarse con los medios para defenderlo. Luego, mediante el ejercicio de la observación en vivo de estos paisajes familiares se adquiere una gran habilidad para comprender rápida y exactamente

---

gozará nunca en la guerra del respeto total y de la muda subordinación de su ejército, al que necesita para un desenlace feliz de la contienda. Por eso, un príncipe tal, en el caso de que ese defecto sea incurable —pues no todo hombre nace con ese talento— y quiera mantener cuidadosamente lejos de sí la sospecha de cobardía o falta de valor en sus decisiones sobre la guerra y la paz, debería delegar en otros la dirección efectiva de la guerra, y mediante una gestión más brillante en los restantes sectores de la administración, subsanar esa deficiencia esencial. Así lo enjuicia el mismo Maquiavelo (*Discursos,* libro I, capítulo 19): «Después de un príncipe excelente puede gobernar uno más débil, pero no es ése el caso si a uno débil le sucede otro débil, a menos que, como en Francia, la vigencia de reglas antiguas lo mantengan; pero débiles son los príncipes que no están preparados para la guerra».

toda otra región todavía desconocida y cuyo conocimiento puede llegar a sernos necesario, pues las colinas, los valles, las llanuras, los ríos, los pantanos, que hay por ejemplo en Toscana, tienen una cierta semejanza con los de otras provincias, de tal modo que del conocimiento de la topografía de una provincia se puede pasar fácilmente al conocimiento de la de otra. El príncipe que carece de esta habilidad, carece del primer requisito que ha de cumplir un jefe militar, ya que ella enseña a encontrar al enemigo, a acampar, a dirigir las tropas, a diseñar los planes de batalla y a elegir una posición ventajosa para el asedio. De Filipómenes, príncipe de los aqueos, los historiadores destacan entre otros méritos el hecho de que en tiempo de paz no pensaba más que en el modo de hacer la guerra, y cuando estaba con sus amigos en campo abierto, solía detenerse y razonar con ellos: «Si el enemigo estuviera en aquella colina y nosotros nos encontráramos aquí con nuestro ejército, ¿quién llevaría ventaja?, ¿cómo podríamos avanzar hacia las colinas manteniendo el orden en nuestras líneas?, ¿qué tendríamos que hacer si quisiéramos retirarnos?, si el enemigo quiere retirarse, ¿cómo deberíamos perseguirlo?». Y de esta forma, les planteaba todos los casos que pueden presentarse a un ejército, escuchaba su opinión, daba la suya apoyándola en razones. Así pues, gracias a esta continua reflexión, jamás podía surgir cuando se hallaba al frente de su ejército un caso para el que no supiese el remedio.

En lo concerniente al ejercicio mental, el prín-

cipe debe leer la historia para prestar atención a las acciones de los hombres excepcionales, ver cómo se han conducido en la guerra, indagar las causas de sus victorias o sus derrotas para asimilar las primeras y evitar las últimas; y sobre todo debe hacer lo que hicieron esos hombres excepcionales: tomar como modelo a un predecesor alabado y celebrado, teniendo presente ante sus ojos sus actitudes y acciones; así, por ejemplo, se dice que Alejandro imitaba a Aquiles, César a Alejandro, Escipión a Ciro. Y quien ha leído la vida de Ciro escrita por Jenofonte, reconocerá después en la vida de Escipión cómo ha contribuido esta emulación a hacer al último digno de elogio, y en qué gran medida se ajustaba en su honestidad, afabilidad, humanidad y generosidad a lo que Jenofonte escribe de Ciro. Todo príncipe sabio debe conducirse también de esta manera, no dejando que los tiempos de paz transcurran sin haberles sacado provecho, sino que los consagrará a preparar con arte esmerado un tesoro que pueda hacer valer en momentos de adversidad, de forma que cuando cambie la fortuna, lo encuentre preparado para detener sus golpes.

EXTRACTO DEL CAPITULO XXI DEL MISMO LIBRO. COMO DEBE COMPORTARSE UN PRINCIPE PARA MERECER RESPETO

Nada influye tan favorablemente en la opinión pública sobre un príncipe como las grandes em-

presas y las disposiciones que lleguen a ser ejemplos a seguir para otros[17].

Un príncipe es también respetado cuando es un verdadero amigo y un verdadero enemigo, es decir, cuando se declara sin ninguna reserva a favor de uno y en contra de otro. Pues cuando dos potencias vecinas entran en guerra, o bien se da el caso de que si vence uno, hayas de temer al vencedor, o bien no ocurre así. En cualquiera de los dos casos, siempre te será más útil alinearte con uno de ellos y hacer una buena guerra, ya que en el primer caso, si no lo haces, serás el botín del vencedor con la bendición y la complacencia del vencido, y en ninguna parte encontrarás refugio. El vencedor no desea amigos dudosos que no lo ayuden en la adversidad, y el vencido no te concederá su protección por no haber querido compartir su suerte con las armas en la mano. Antíoco entró en Grecia llamado por los etolios para expulsar a los romanos. Envió embajadores a los aqueos, amigos de los romanos, exhortándoles a permanecer neutrales; por otra parte, los romanos trataban de persuadirlos para que tomaran las armas en su favor. El asunto fue debatido en la asamblea de los aqueos y, ante los intentos del

[17] No traduce algunas líneas en que Maquiavelo mostraba con ayuda de ejemplos cómo los príncipes usan los grandes hechos para llenar de estupor los espíritus y gobernarlos mejor, sin dejar que el pueblo pueda conspirar y reflexionar. Añadía que la máscara de la religión permite al príncipe engrandecerse ante sus súbditos. Fichte atenúa la parte de astucia y engaño que comporta la concepción maquiavélica de la virtud política. Esta omisión es política y filosóficamente significativa (L. Ferry y A. Renaut, *J. G. Fichte. Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, 1981, p. 72, nota 28).

enviado de Antíoco de persuadirlos para permanecer neutrales, el emisario romano replicó: «La decisión que se estima como la mejor y más fecunda para vuestro Estado, la de no intervenir en nuestra guerra, es precisamente la más funesta de todas para vosotros,. pues si no tomáis ningún partido, os quedaréis al fin sin reconocimiento ni consideración, seréis el trofeo del vencedor». Siempre ocurrirá que el que no es tu amigo, buscará tu neutralidad, y el que es tu amigo exigirá que tomes las armas a su lado.

Pero los príncipes indecisos, por evitar el peligro presente, optan las más de las veces por la vía de la neutralidad, y las más de las veces por la hunden. Por el contrario, cuando el príncipe se alinea valientemente con una de las partes y vence su aliado, por muy poderoso que sea y aun estando en sus manos, ha contraído obligaciones hacia ti y creado una amistad; y los hombres nunca son tan deshonestos como para aplastarte, dando así una prueba de ingratitud tan poco ejemplar. Además, la victoria nunca es tan definitiva como para que el vencedor no tenga que guardar un cierto respeto ante ciertas cosas, sobre todo ante la justicia. En cambio, si aquél a quien te has aliado es derrotado, siempre te acogerá y ayudará mientras pueda, o, en el peor de los casos, serías el compañero inseparable de una suerte que puede aún enderezarse.

En el segundo caso, si los combatientes son tales que nada tienes que temer del vencedor, todavía es más prudente tomar partido, pues contri-

buyes a la ruina del primero ayudando al segundo, que debería salvarlo si tuviera alguna inteligencia. Si vencéis, tu aliado queda en tus manos, y en estas condiciones es imposible que con tu ayuda no venza.

Este es el lugar para indicar que un príncipe nunca debería aliarse con alguien más poderoso que él en perjuicio de un tercero, a no ser que se vea forzado a ello; ya que si vence, queda a discreción de su aliado, y de lo que más tiene que huir un príncipe es de la dependencia del libre arbitrio de un extranjero.

* * *

Un Estado nunca debe creer que puede adoptar una medida absolutamente segura, sino que debe saber que todas las que adopte serán inciertas, pues está en el orden de las cosas que en la dirección en que se elude un obstáculo, se va a topar con otro. Pero la esencia del entendimiento consiste precisamente en desvelar la naturaleza interna de esos obstáculos y considerar como bueno el mal menor.

Además, un príncipe debe mostrar que es un amante del virtuosismo y honrar a quien sobresalga en algún arte.

COMENTARIO

La doctrina de Maquiavelo sobre la neutralidad y la toma de partido, en la medida en que no

podía tener en consideración el descubrimiento de la política moderna en torno a la neutralidad armada, permanece incompleta, y nosotros queremos completarla en sus principios de la forma siguiente.

En primer lugar, si tu aliado natural fuese atacado por una potencia temible para los dos, el mantenimiento de la neutralidad es funesto, pues las fuerzas de tu aliado son las tuyas, sus debilidades son también las tuyas, y no puede ser atacado sin que tú lo seas al mismo tiempo. Pero si ambas potencias beligerantes son tus rivales —y así hay que considerarlos, sin excepción, si no son tus aliados naturales—, y si desde este momento son peligrosas para ti o pueden llegar a serlo en el futuro, tienes la ventaja de que sin tu participación —pues en realidad tendrías que enfrentarte a ellas asumiendo tus propios riesgos y gastos— se aniquilan mutuamente; en este caso la neutralidad armada puede ser una buena medida, ya que se ve que ambas potencias se debilitan aproximadamente lo mismo y ninguna obtiene un aumento considerable de sus fuerzas, o si se diese esto último, lo oportuno sería favorecer al más débil; también es una sabia medida que, una vez que los contendientes estén ya cansados de la guerra o les importune su continuación, intervenga un mediador con las armas en la mano que dicte la paz, sin olvidar obtener algún beneficio para sí mismo. Pero si al error de contemplar con las armas en la mano cómo se debilita en exceso una de las partes mientras crece la otra desmesuradamente, se le añade el de permitirles llegar al

acuerdo más ventajoso posible para ellos, como si nosotros no existiéramos, para después adherirnos a él y desarmarnos tranquilamente, entonces, este uso de la neutralidad armada, además de todos los defectos de la neutralidad apuntados por Maquiavelo, tiene todavía éste: que disminuye de manera aún más decisiva el respeto por nosotros y que a causa de los gastos en armamento y mantenimiento de un ejército en pie de guerra no hemos merecido más que desprecio.

CAPITULO XXII DEL MISMO LIBRO. DE LOS SECRETARIOS DE LOS PRINCIPES

No es asunto de poca importancia para un príncipe la elección de sus ministros, pues los tiene buenos o malos en razón únicamente de su entendimiento. La primera opinión que nos formamos de un príncipe y de su inteligencia se basa en la imagen de los que tiene a su alrededor. Si son competentes y fieles, se le puede tener por inteligente, puesto que ha sabido reconocer su competencia y conservarlos fieles; en el caso contrario, nos podemos formar un juicio desfavorable de él sin temor a equivocarnos, porque con su elección comete el primero de sus errores. No había nadie que conociese a Antonio da Venafro, ministro de Pandolfo Petrucci, príncipe de Siena, que no juzgase que Pandolfo tenía que ser un hombre con una gran capacidad puesto que tenía tal ministro. Hay tres clases de inteligencia: unas descubren lo

que es justo por sí mismas, otras cuando se les ha mostrado, las terceras ni por sí mismas ni bajo la dirección de otro. Las primeras son las más excelentes, las segundas también son dignas de aprecio, las terceras no sirven para nada. Así, era evidente que Pandolfo, si no era de la primera clase, con certeza lo era al menos de la segunda, pues si alguien, aunque carezca del don de la invención, tiene la capacidad de discernir lo bueno o lo malo de lo que un hombre dice o hace, reconoce las buenas y malas acciones de su ministro, perfecciona las primeras, mejora las segundas, entonces el ministro, sin esperanzas de poder engañarlo, permanece en el bien. Para conocer a un ministro, el príncipe dispone de un medio infalible: si ves que piensa más en sí mismo que en ti y que en todas las acciones sólo tiene en cuenta su provecho, puedes estar convencido de que tal hombre jamás será un buen ministro y jamás te podrás fiar de él, pues el que debe ser el consejero de una monarquía no debe pensar nunca en sí mismo, sino en el príncipe, y no recordarle sino aquellos asuntos que conciernen realmente a un príncipe. Pero, por otra parte, el príncipe, para conservar fiel a su ministro, debe pensar en él concediéndole honores, enriqueciéndolo, vinculándolo a él compartiendo honores y responsabilidades, para que saturado de honores y bienes pierda el deseo de otros honores y otros bienes, mientras que su participación en las máximas responsabilidades le hará temer todo posible cambio, ya que comprenderá que no puede prescindir del prín-

cipe. Luego si los príncipes y ministros poseen tales cualidades, pueden tener confianza mutua; si no es así, el final es siempre desdichado para el uno o para el otro.

COMENTARIO

Queremos hacer más evidente la doctrina de Maquiavelo recurriendo a su aplicación. Es sólo de su propio provecho y sobre todo de conservar su cargo de lo que se preocupa un ministro de asuntos exteriores (pues de éste habla preferentemente Maquiavelo) que no quiere perder los favores de otras cortes, particularmente de las más poderosas (cualquiera que sea la relación de éstas con su príncipe), ni desea tomar parte en ninguna declaración o medida en su contra, para que en el caso de que una de ellas continuase siendo la más fuerte (lo que ocurrirá si un desleal permanece dirigiendo esos asuntos), encuentre ante la misma su gracia, o bien para que en el caso de que se alcanzase una paz deshonrosa, una de las condiciones fuese, no su dimisión, sino su mantenimiento en el cargo. Por el contrario, un ministro fiel se muestra total y decididamente enemigo del enemigo de su señor y de su Estado, e igualmente amigo de los amigos de éstos. Pero la fidelidad de un ministro está condicionada por la fidelidad del príncipe consigo mismo y con su nación, y el mismo príncipe ha de ser enemigo total y amigo total; así pues, no debe empuñar las armas

con el ánimo de un vencido que por su débil resistencia busca a escondidas obtener la gracia y el perdón de aquel contra el que lucha abiertamente, y a quien considera ya como vencedor indiscutible, deseando y temiendo en secreto aliarse con él; tal príncipe merece plenamente los defectos y el sarcasmo de las declaraciones y medidas de su ministro. Un príncipe consigue la fidelidad de un ministro y lo vincula estrechamente a él, según las palabras de Maquiavelo, si lo hace participar en responsabilidades decisivas, esto es, si no le permite semejantes recursos y simulaciones, sino que le obliga a asumir medidas y declaraciones claras e inequívocas, de tal forma que no pueda esperar del enemigo ninguna protección en el caso de que venza. El mejor ministro en una guerra realmente crucial es el que siempre pierde todo en caso de victoria del enemigo. Tal determinación sólo la puede exigir un príncipe que a su vez tenga la fuerza para defender a su ministro, pues un hombre honrado e inteligente no puede prestar sus servicios allí donde son las órdenes y los intereses extranjeros los que deciden la confirmación o renuncia de los ministros[18].

[18] Fichte está pensando en aquellos ministros prusianos que, deslumbrados por la superioridad de Francia, sólo tenían media alma en la lucha contra el enemigo francés. Tal fue el caso de Zastrow (Schulz, *ob. cit.* en la nota 12, p. XIV).

CAPITULO XXV DEL MISMO LIBRO. EN QUE MEDIDA INFLUYE LA FORTUNA EN LOS ASUNTOS HUMANOS Y EN QUE MEDIDA SE LE PUEDE HACER FRENTE

No ignoro que muchos han mantenido y todavía mantienen que las cosas del mundo están determinadas por el destino y por Dios de forma tan inmutable que los hombres no pueden cambiar nada en su provecho y no tienen ningún medio de defenderse contra el destino. De ello podría seguirse que es vano esforzarse demasiado en las cosas y que se las puede abandonar al destino para que las gobierne. Esta opinión ha encontrado en nuestra época más adhesiones que nunca a causa de los grandes cambios que se han vivido y todavía se viven cada día por encima de toda conjetura humana. Pensando en ello, yo mismo me he inclinado en parte hacia esta opinión. No obstante, para que la libre voluntad no sea algo meramente otorgado, pienso que puede ser cierto que la fortuna decida la mitad de nuestras acciones, pero que la otra mitad, o algo menos, nos es dejada a nuestra dirección. Yo la comparo a un río torrencial que cuando desencadena su furia, inunda de agua los campos, derriba árboles y casas, arranca tierra de aquí y la pone allá, todos huyen ante él y eluden su furia, incapaces de ofrecerle resistencia. Aunque tal sea su naturaleza, eso no quita, sin embargo, que los hombres, cuando el río está en calma, puedan tomar precauciones reforzando sus márgenes con diques, de forma que

en crecidas posteriores o pueda desviarse tranquilamente por un canal o si de nuevo se desborda, ya no desataría su furia de modo tan funesto. Lo mismo ocurre con la fortuna, muestra su poder allí donde no hay ninguna fuerza preparada para hacerle frente y sólo dirige sus ataques por el lado que sabe que no hay espigones ni diques sólidos para contenerla. Y si queréis considerar de más cerca Italia, escenario de esas revoluciones y punto de atracción de todos esos cambios, encontraréis que es un campo sin diques ni sólidas defensas; pues si la debida capacidad de los hombres hubiese puesto los correspondientes diques, como es el caso de Alemania, España y Francia, entonces o esta inundación no hubiera originado los grandes cambios que ahora vemos o ni siquiera hubieran tenido lugar. Con esto es suficiente por lo que se refiere al modo de hacer frente a la fortuna en general.

Pero para profundizar en los casos particulares, llamo la atención sobre el hecho de que al mismo príncipe se le ve hoy prosperar y precipitarse mañana en el abismo, sin que durante este vuelco de su suerte se haya apreciado cambio alguno en su naturaleza o en sus cualidades. Creo que la causa de esto procede en primer lugar de lo que arriba ya se ha expuesto con todo detalle, a saber, que el príncipe que se apoya únicamente en la fortuna, se hunde tan pronto como ella cambia. Creo que es afortunado en sus empresas aquel que armoniza su modo de proceder con la naturaleza de su tiempo y es desafortunado quien no con-

sigue esa armonía. Por eso vemos que los hombres, en las cosas que les hacen dichosos y que nadie descuida, esto es, honores y riquezas, proceden de muy distinta manera, el uno de modo reflexivo y con gran precaución, el otro con ímpetu, el uno con violencia, el otro con astucia, el uno con paciencia, el otro lo contrario, y, sin embargo, con distintos procedimientos todos pueden alcanzar su propósito. Incluso se ve que de dos personas igualmente precavidas, la una alcanza su objetivo, la otra no; de la misma forma que dos pueden tener el mismo éxito con diversos procederes, siendo uno de ellos precavido y el otro impetuoso. Todo depende exclusivamente de la naturaleza de su tiempo, que o bien concuerda con su modo de proceder o bien no; así puede explicarse el fenómeno que acabo de mencionar. De aquí surgen también los cambios producidos en el estado de fortuna de un hombre; si alguien actúa con precaución y paciencia, sin duda va a ser afortunado mientras el tiempo corra de manera que su forma de actuar sea la adecuada al fin que se propone; de lo contrario, encuentra la ruina cuando los tiempos y las cosas cambian, ya que él no cambia su modo de proceder. No existe ningún hombre tan sabio como para saber adaptarse hasta ese punto, en parte porque no puede desviarse de aquello a lo que le arrastra su naturaleza, en parte también porque alguien que siempre ha triunfado por el camino que ha seguido, no puede convencerse de que podría ser bueno abandonarlo, y así es que el hombre precavido, si tuviese que

ir hacia adelante con ímpetu por exigencias de su tiempo, es incapaz de hacerlo y se hunde. Por el contrario, si hubiese cambiado su naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, no habría cambiado su suerte. El Papa Julio II procedió en todas sus empresas impetuosamente y encontró los tiempos y las cosas tan conformes a su modo de proceder que siempre salió con éxito. Pensad en su primer ataque contra Bolonia, todavía en vida de Giovanni Bentivoglio. Los venecianos estaban en contra, también el rey de España y el de Francia habían presentado toda clase de objeciones, pero dirigió personalmente la expedición con su peculiar audacia e ímpetu, y ante un paso tan audaz, España y Venecia se quedaron aturdidas e inmóviles, ésta por miedo y aquélla porque deseaba recuperar todo el reino de Nápoles. Por otro lado, el rey de Francia se retiró cuando vio los movimientos del rey de España y como quería ganarse su amistad humillando a los venecianos, consideró que no podía negarle la ayuda de sus tropas sin ofenderlo abiertamente, y con su osado ataque, consiguió Julio lo que jamás otro Papa habría conseguido con toda la prudencia humana, pues si hubiera esperado para salir de Roma que las negociaciones estuviesen concluidas y todos sus artículos en regla, nunca hubiese tenido éxito, pues el rey de Francia habría encontrado mil pretextos y los demás se le habrían representado como mil fantasmas terroríficos. No diré nada de las restantes empresas de este mismo Papa, pues todas fueron llevadas a cabo con el mismo estilo y

todas le salieron bien, ya que la brevedad de su vida no le dejó experimentar lo contrario. Si hubieran venido tiempos que hubiesen hecho necesaria la precaución, de ello se hubiera seguido su ruina, pues nunca se habría desviado del camino al que su naturaleza le empujaba.

De todo esto concluyo que, al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres inflexibles en su modo de actuar, son dichosos cuando ambos concuerdan, pero desgraciados cuando no están de acuerdo. Por lo demás, sostengo que es mejor avanzar impetuosamente que con precauciones, pues la fortuna es una mujer y es necesario castigarla y golpearla, si se la quiere tener sumisa. Y así, se ve que se deja vencer más a menudo por hombres impetuosos que por quienes avanzan con indolencia y lentitud. Por eso, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque ellos son menos precavidos y más temerarios y la dominan con mayor audacia.

COMENTARIO

Si bien el mero observador de las empresas humanas, en las que él mismo no toma parte, puede tener siempre una concepción de la fortuna o del infortunio y atribuir mucho o poco de su éxito a una causa desconocida que no podríamos tener en cuenta, sin embargo, el que es impulsado a emprender realmente algo, no debe imputar a esta causa desconocida ninguna influencia, sino que de-

be esforzarse en llevar a cabo su proyecto tan lejos como sea posible, y tan lejos como lo lleve a cabo, tenerlo todo en cuenta y obrar así con confianza y con ánimo imperturbable. La mayoría de las veces triunfará la empresa realizada con ánimo y confianza; pero el fracaso, la ruina, la muerte, si alguna vez tienen que llegar, lo harán sin necesidad de nuestro esfuerzo y a pesar de nuestros mejores cálculos. Si alguien, considerando que siempre es posible que fracase su empresa, rechazase hacer algo hasta que la absoluta imposibilidad del fracaso le fuera demostrada matemáticamente, nunca obraría, pues tal demostración jamás es posible. Así, es muy raro que una teja que caiga de un tejado mate a un viandante; sin embargo, ha ocurrido, y quien quisiera asegurarse totalmente contra ese peligro, no tendría que abandonar nunca su habitación, en la que, sin embargo, también puede caerle encima el techo, peligro al que hubiese escapado si hubiera estado en ese momento en la calle. Estamos en constante peligro y quien espera la seguridad absoluta antes de emprender algo, puede ser capaz, en la soledad, de hacer edificantes observaciones sobre la mortalidad de los hombres y la caducidad de todas las cosas, pero permanece alejado de toda vida activa.

La mejor estrella que puede iluminar la vida de un héroe es la convicción de que no existe el infortunio y de que todo peligro es vencido con un ánimo firme y con un arrojo que no escatima nada, ni siquiera, si es necesario, su propia vida.

Incluso si muere ante un peligro, sólo los que quedan pueden lamentar su desgracia, pues él ya no está allí para compadecerse de su desventura. La manera más digna para el hombre de venerar la divinidad que gobierna nuestro destino es creer que ella ha sido lo bastante poderosa como para hacernos de tal forma que podamos forjar nuestro propio destino; por el contrario, es una blasfemia aceptar que bajo el gobierno de tal ser, aquello que constituye el verdadero valor del hombre, la claridad del espíritu y la firmeza de la voluntad, no tienen ninguna fuerza, sino que todo se decide por un azar ciego e irracional. Piensa, se le podría gritar al hombre, que tú no eres nada por ti mismo y eres todo para Dios, con tal de que con este pensamiento quieras ser noble y poderoso; pero obra como si no hubiese Dios que te ayudase, como si todo tuvieses que hacerlo tú solo, como si de hecho no quisiera ayudarte de otro modo que como ya lo ha hecho, esto es, haciéndote dueño de ti mismo. Cuando desde el comienzo de una empresa no se pone auténtica y propiamente el corazón en la misma, sino que se evoca la providencia, según parece, para disponer de algo a lo que echar la culpa del fracaso, es de temer precisamente por eso que se tenga necesidad de tal recurso.

Tener esta convicción y vivir con ella, digo yo, es la auténtica y verdadera fortuna. Por el contrario, la verdadera mala fortuna es la desconfianza en la posibilidad de un conocimiento y de una fuerza propios, y la resignada sumisión al des-

tino ciego y a todo lo que él querría hacer de nosotros; de donde resultan la indecisión, la vacilación en el plan concebido y, para caracterizarlo con un solo rasgo, ese estado en que al mismo tiempo no se quiere lo que se quiere e igualmente se quiere lo que no se quiere. A quien así es, desgraciado por naturaleza, le persigue la desgracia tras todos sus pasos, y la lleva consigo adonde va.

¡Que se examine en la historia lo que la multitud, que nunca juzga antes de que el éxito de una empresa haya tenido lugar, ha llamado desde siempre fortuna o infortunio! Supongamos que en el curso de una empresa se produce una circunstancia que en sí no era necesaria ni previsible por ningún entendimiento humano. El hombre inteligente examina la situación para ver cómo utilizar esa circunstancia para su propósito y, en efecto, es así como la utiliza; él, aunque hubiese sobrevenido exactamente la circunstancia contraria a la que de hecho se ha presentado, habría encontrado igualmente cómo adaptarla para su fin. Por ejemplo, si en una época no habitual, hiela de forma inesperadamente intensa, él atraviesa ríos, lagos y pantanos cubiertos de hielo, y contra toda previsión se lanza a operaciones de conquista; si hubiese llegado la época del deshielo, tal vez hubiese hundido al enemigo en esos mismos lagos y pantanos abiertos. La multitud, que no ve ninguna relación entre la helada y la conquista, se sorprende de su buena suerte, e interesa que siga con ese pensamiento, pues en la medida en que esto se atribuye al mundo de lo prodigioso, se eleva a ese hombre

al rango de favorito de los dioses; por el contrario, la verdad desnuda, a saber, que su buena suerte ha descansado sobre su inteligencia, es demasiado ordinaria y demasiado natural. Otro quizás ha confiado en que esto o aquello podría suceder y está preparado convenientemente; y si llegase a ocurrir, le iría muy bien el asunto. Pero por desgracia no ocurre eso, sino algo distinto, que, como también estaba dentro de lo posible, habría podido y debido esperar; al no estar preparado, fracasa. Ya que, no obstante, no se le puede reprochar que no haya tenido en cuenta nada en absoluto, pues realmente estaba prevenido contra alguna que otra eventualidad, prefiere decir que ha tenido mala suerte a reconocer y lamentar la insuficiencia de su inteligencia. Y quizás en compensación por su anterior desgracia, tenga en parte la fortuna de ganar credibilidad entre la irreflexiva multitud.

Esta peculiar buena fortuna así descrita, resultante de acontecimientos individuales, se la apropia cada uno, llevándola consigo en su compromiso de realizar una gran empresa según un plan profundo y vasto. Ha tenido presente algunas circunstancias desfavorables que no se suelen producir, ya que todo el mal que tememos sucede tan raras veces como todo el bien que esperamos; contra esos males, ha preparado fuerzas que, no siendo necesarias para esto, son empleadas para otros fines. Sin embargo, no ha contado con algunas circunstancias favorables que, como siempre ocurre, se presentan. Sabe utilizarlas para lo mejor y de nuevo se ha beneficiado de ello. En general,

todo le sonríe a quien está en ventaja, mientras conserva en él esas cualidades con las que comenzó a tener éxito y no se deja llevar con el delirio de la victoria por la arrogancia, la desidia y la temeridad. En cambio, a quien ha fracasado, todo le es más difícil de controlar y es de temer que su primera desgracia vaya seguida de otras tantas.

Pero en general se puede aceptar como una regla —y eso acabará siendo confirmado por la vida y por la historia— que los individuos —e incluso épocas enteras— más indecisos, más pusilánimes, más perezosos, más enfermizos, más ensimismados en una vida de sueño y más muertos para la vida real, fueron los que creyeron más firmemente en la mala fortuna y en una tenebrosa fatalidad, como para alejar de sí mismos la culpa de su incapacidad; en cambio, aquellos individuos o épocas que fueron más fuertes, creyeron más en el poder preponderante de los hombres valerosos y consideraron que nada es inalcanzable para una voluntad inquebrantable.

III. CONCLUSION [19]

¡Ojalá acompañe a estas páginas un destino propicio! Estaban dirigidas a contribuir a la rehabili-

[19] Antes de la *Conclusión* falta todo un apartado que sí aparecía en la *Vesta* con el título *Descripción de Maquiavelo de los franceses y alemanes de su tiempo (Machiavells Schilderung der Franzosen und der Deutschen seiner Zeit)* (*Vesta,* pp. 74-79; Schulz, *ob. cit.*, pp. 52-56). En este retrato de los franceses y los alemanes (también alude a los españoles, italianos y suizos) es bastante severo e incluso despectivo con los primeros; por ejemplo dice lo siguiente: «Los franceses son por naturaleza más fogosos que

tación de un hombre honesto y también a aquellos contemporáneos nuestros para quienes podría ser de utilidad conducirse según estos escritos, ya que suministraban el punto de vista sólo a partir del cual puede ser comprendido y juzgado con equidad este escritor; y como muestra de ello se presentaron algunos pasajes. ¡Ojalá no obtengan estas páginas el resultado opuesto, ojalá no sirvan para renovar y avivar el juicio de condena contra el autor e implicar a su editor en la misma reprobación!

Se nos ocurren dos tipos de hombres de los que quisiéramos preservarnos si pudiésemos. En primer lugar, aquéllos que, como su propio pensamiento nunca va más allá de la noticia más reciente, suponen que los demás tampoco son capaces de ello, que por consiguiente todo lo que se dice o se escribe tiene relación con esta noticia y debe servirle de mero comentario. A éstos les recuerdo que Maquiavelo está muerto desde hace casi tres siglos y que en mis comentarios no he hecho sino completarlo siguiendo sus principios, como él mismo bien lo habría podido hacer tres siglos atrás si, en ciertos casos, hubiese querido penetrar con mayor profundidad en el asunto y, en la mayoría

valiente o hábiles; pero si a su ardor se le opone resistencia en el primer ataque, se vuelven mansos y pierden su coraje, se hacen cobardes como mujeres» (*Vesta,* p. 75; Schulz, pp. 52-53). Esta omisión y la mencionada en la nota 12 son las más importantes y extensas con respecto a la versión de la *Vesta.*

Esta *Conclusión,* aunque no íntegramente, también forma parte (junto al epígrafe citado en la nota 7, *Gran libertad de escribir e imprimir en la época de Maquiavelo*) del prólogo a los *Discursos a la nación alemana (Reden an die deutsche Nation)* (*Fichtes Werke,* VII, pp. 259-261).

de los casos, si no hubiese querido limitarse tan estrictamente a la situación de su patria por entonces, y, por el contrario, hubiese querido extender sus consideraciones a los países con una constitución civil más sólida, que él conocía bien. Así pues, les ruego que tengan presente que nadie puede decir: «¡Mira, de esto y sólo de esto se trata!», sin haber reflexionado antes si es real y efectivamente posible que de esto y sólo de esto se trate aquí; que, en consecuencia, a un escritor que se queda en generalidades, que atiende a la regla que abarca todas las épocas, pero olvida cada época particular, nadie puede acusarlo de hacer una sátira sin reconocer que él mismo, en caso de haber sido un autor original e independiente, la habría hecho sin traicionar de la forma más necia sus pensamientos más secretos.

Luego, están aquellos que no tienen respeto por nada salvo por las palabras con que se nombra a las cosas, y por ellas sienten un respeto desmedido. Puedes pisotearlos y todo el mundo puede verlo, para ellos no es ni deshonroso ni malo, pero si surgiese una conversación en torno a eso, entonces sería un escándalo insoportable y sólo entonces aparecería el mal a sus ojos; mientras que, sin embargo, ningún hombre razonable y bien intencionado participará en una conversación sobre eso por el placer de hacer daño, sino únicamente para buscar los medios que impidan que tal cosa vuelva a repetirse. De igual forma se comportan frente a los males venideros: como no quieren ser molestados en su dulce sueño, cierran obstinadamente

sus ojos al futuro. Pero como a otros que mantienen abiertos los ojos no se les impide ver lo que se avecina y podrían caer en la tentación de decir y llamar por su nombre lo que ven, les parece que el medio más seguro de preservarse de este peligro consiste en prohibir a los clarividentes decir y llamar por su nombre lo que ven, como si, en orden inverso a la realidad, del no decir se siguiese el no ver, y del no ver el no ser. Así avanza el sonámbulo por el borde del abismo; no se le grita por compasión y su estado es lo que en ese momento lo mantiene a salvo; pero si se despierta, se despeñará por el abismo. ¡Ojalá los sueños de toda esa gente lleven consigo el don, los privilegios y la seguridad del sonámbulo para que haya un medio de salvarlo sin necesidad de lanzarle un grito y despertarlo! Se dice que el avestruz cierra los ojos ante el cazador que se le acerca, como si para ella ya no existiese el peligro cuando éste deja de ser visible. No sería un enemigo del avestruz quien le gritase: abre tus ojos, mira, ahí llega el cazador, huye por aquel lado para escapar de él.